

UC-NRLF
$B 286 223



Geschichte

der

letzten Systeme der Philosophie in Deutschland

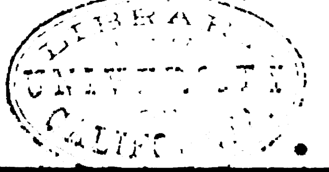
von

Kant bis Hegel.

Von

Dr. Carl Ludwig Michelet,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.



Berlin, 1838.
Verlag von Duncker und Humblot.



Vorrede.

Was ich in der Vorrede des ersten Theils voraussah, daß meine Darstellung manche Eigenliebe verletzen würde, beginnt schon in Erfüllung zu gehen. Ein Schüler Herbarts, der Herr Professor Hartenstein, hat sich für denselben in die Schranken gestellt, um wo möglich meine Schilderung des Herbart'schen Systems mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die beiden andern Gegner, die er in derselben Broschüre („Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie," 1838) noch nebenbei abwehren will, behandelt er viel anständiger als mich, den er mit den giftigsten Beiwörtern überschüttet: zweifelsohne, weil Jene Herbarts System auf gleichen Rang mit dem Hegel'schen setzen, vom Standpunkt des Hegelianismus aus aber kein Pardon zu erwarten war. In der That konnte Hr. Prof. Hartenstein es mir nicht verzeihen, daß ich die Prätension der Absolutheit am Herbart'schen Philosophiren ziemlich schonungslos in ihre Grenzen zurückwies, dasselbe als ein winziges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Geschichte der Philosophie aufzeigte, und dessen wesentlichen Inhalt auf ein Paar dürre Gedankenformen reducirte,

die mit knapper Noth als eine Entwickelung des Kantischen Resultates betrachtet werden können. Herbart kann unter den Philosophen nur für einen Stern siebenter Größe gelten; und auf ihn geht unter Anderm, was ich in der Einleitung (S. 9) von den Zwittergestalten und Schmarotzerpflanzen der Philosophie gesagt habe. Auch steht meine Kritik nicht vereinzelt da. Hr. Prof. Hartenstein braucht nur Gablers „Lehrbuch der philosophischen Propädeutik" zur Hand zu nehmen; dort wird er (S. 176–188, 215–227) Herbarts System schon längst ganz auf dieselbe Weise mit genügender Ausführlichkeit gewürdigt finden. Hr. Prof. Hartenstein räumt sogar (S. 64–65) ein, „daß man geneigt sein wird, der Metaphysik (Herbarts), so lange nicht ihre Anwendungen auf Naturphilosophie und Psychologie zum Vorschein kommen, eine gewisse Dürftigkeit Schuld zu geben." Ich setze hinzu, daß sie durch diese Anwendungen sich erst recht in ihrer Blöße zeigen muß, weil dergleichen Principien sich gar nicht fruchtbar anwenden lassen. Auch hat Hr. Prof. Hartenstein ein sehr deutliches Bewußtsein über die eigentliche Tendenz dieser und anderer Angriffe, nach welchen „die Herbart'sche Philosophie als eine zurückgebliebene und verspätete angesehen wird, die, sich von den im Reiche der Wissenschaft gemachten Eroberungen etwas anzueignen, durch ihre eigene Beschränktheit verhindert werde" (S. 103). Warum wundert er sich dann aber noch über eine Folge, die er selbst (S. 8) aus meiner Beurtheilung zieht, nämlich daß, „während der Geist der Philosophie in Hegel zur Selbsterkenntniß kam, er sich in dem Individuum Herbart noch mit schülerhaften Vorarbeiten

beschäftigte"? Hr. Prof. Hartenstein hat den Nagel auf den Kopf getroffen. Gerade so meine ich es mit seinem Meister. Dennoch ist die Handhabe seiner Polemik gegen mich die, daß ich die Herbart'sche Philosophie nicht verstanden, und also nur eine Caricatur derselben geliefert hätte. Hierfür gibt er zwei Argumente an.

Erstens hätte ich nur einen Theil der Herbart'schen Schriften gelesen, und auch die von mir gekannten nur durchblättert. Die Sorgfalt, mit der ich die Belegstellen für jede Behauptung Herbarts unter dem Texte aufgeführt, sollte schon jeden Unbefangenen überzeugen, mit welcher Gewissenhaftigkeit ich verfahren; ein Prädicat, das Hr. Prof. Hartenstein an einem andern Orte selber mir zuzugestehen gezwungen ist (S. 31). Von jedem Philosophen habe ich aus seinen Werken excerpirt, was nur irgend wichtig schien, und so durch gewählte Zusammenstellung und systematische Anordnung dieser Excerpte das Bild seines gesammten Gedankenkreises zu reproduciren versucht. Wenn Hr. Prof. Hartenstein daraus, daß ich die „Allgemeine Metaphysik" nur wenig, die „Allgemeine praktische Philosophie," „die Pädagogik," und „die Encyklopädie" gar nicht citire, schließt, daß ich alle diese Schriften nicht gelesen: so erwidere ich, daß ich bei keinem Philosophen eine trockene Literargeschichte und ein Verzeichniß seiner sämmtlichen Werke habe geben wollen. Wo ich also in der Schrift eines Philosophen keine bestimmtern Entwickelungen seiner Principien antraf, da sah ich auch keinen Grund, den bloßen Titel eines solchen Werkes anzuführen. Ohnehin habe ich bei Herbart ausdrücklich gerechtfertigt, warum ich die Anwendungen seiner metaphy-

fischen Principien auf die übrigen Wissenschaften unberücksichtigt gelassen habe (S. 296). Für die Darstellung seiner Metaphysik wendete ich mich lieber an die „Hauptpunkte der Metaphysik," weil ich dieses kleine Buch für die frischeste und lebendigste Exposition jener Herbart'schen Disciplin halte. Und so habe ich öfter, z. B. bei Oken, theilweise auch bie Kant, die frühern Ausgaben mit gutem Bedacht vorgezogen. Mit der neuen Terminologie der „Allgemeinen Metaphysik," welche solche Raritäten, wie eine „Synechologie," eine „Eidologie" u. s. f. aufzuweisen hat, wollte ich den Text meiner Darstellung nicht beschweren; um so mehr, da doch unter den neuen Namen nur die alten Sachen steckten, die schon in den „Hauptpunkten" mit vollkommenster Klarheit vorgetragen wurden: nämlich die drei Probleme der Inhärenz, der Veränderung und des Ich, die ich S. 279 aufzähle, und die Hr. Prof. Hartenstein selber (S. 86) immer noch für „alle drei Hauptprobleme der Metaphysik" ausgibt. Wahrlich, wenn Herbart irgendwie in die Geschichte der Philosophie thätig eingegriffen hat, so ist es durch seine frühern Schriften geschehen, nicht durch seine spätern, die in eine Zeit fallen, wo sein nachhinkender Kantianismus längst durch die höhern Entwickelungen des philosophirenden Geistes überschritten war. Daß ich von Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" die zweite Ausgabe, nicht die dritte citire, kommt daher, daß ich meine Excerpte vor dem Erscheinen der dritten Ausgabe 1834 angefertigt hatte, und keinen Uebelstand darin sah, sie beizubehalten, weil die dritte Ausgabe nichts Neues enthält. Den Beweis aber, daß mir selbst die vierte nach meinem ersten Theil erschienene

Ausgabe nicht unbekannt geblieben, wird Hr. Prof. Hartenstein nunmehr daraus entnehmen können, daß ich in gegenwärtigem zweiten Theile (S. 218) bereits von derselben Notiz genommen hatte.

Der zweite Vorwurf, den er mir macht, ist, daß ich die Stellen der Herbart'schen Werke aus dem Zusammenhang gerissen, und durch einander geworfen hätte. Hr. Prof. Hartenstein fordert, daß ein Buch nicht außer der Ordnung der Seitenzahlen excerpirt werde, um den Zusammenhang nicht zu gefährden. So aber könnten selbst Auszüge aus einer jeden Schrift den Hrn. Prof. Hartenstein nicht zufrieden stellen. Denn schon dadurch würden die ausgezogenen Stellen ihrem natürlichen Zusammenhange entnommen. In der That verlangt er daher auch nichts Geringeres, als die ganze Schrift, wenn es auch nur die „Hauptpunkte der Metaphysik" wären, „geradezu abzuschreiben" (S. 38). Das ist doch wahrlich unbescheiden! Für den Anfang meiner Darstellung sucht Hr. Prof. Hartenstein nun im Einzelnen nachzuweisen, welche Misverständnisse und Verfälschungen ich begangen. Wenn man die Sache jedoch näher betrachtet, so sind es kleine, des Zusammenhangs und der Erläuterung wegen nothwendige Zusätze, die ich gar nicht für Herbarts Worte ausgegeben habe, veränderte Constructionen, Zusammenziehungen und Umschmelzungen von Phrasen, Gebrauch eines Ausdrucks für einen andern, was ich mir, wiewohl immer nur selten, erlaubte. Ich wollte und konnte gar nicht Alles blos mechanisch abschreiben, habe mich indessen, wie es aus der Polemik des Hrn. Prof. Hartenstein selber erhellt, so genau als möglich an die eigenen Worte der Philosophen gehalten.

Er verläßt diese Mikrologie, die allerdings ermüdend ist, denn auch endlich. Und fragt man nun, was ich von den Hauptgedanken des Herbart'schen Systems verfälscht habe, so sieht man sich vergebens nach einer Antwort bei dem Hrn. Prof. Hartenstein um. Ja, er zeigt sich mit dem Verlaufe meiner Darstellung, wo ich eben an die Grundprincipien Herbarts komme, etwas weniger unzufrieden; was von einem so aufgebrachten Gegner kein kleines Zugeständniß ist. Die Herbart'schen Gedanken zu einem systematischen Ganzen zu verweben, war freilich keine so ganz leichte Sache. Denn wo in allen Werken eines Philosophen eigentlich nur drei halbe Gedanken anzutreffen sind, — das Ding und seine Merkmale, die Störungen, und die Selbsterhaltungen, — wie will man da zwei volle zusammenbringen? Mein Bestreben war bei so widerspänstigem Stoffe wenigstens redlich und gut gemeint. Wunderlich nimmt es sich aber aus, wenn Hr. Prof. Hartenstein höchlich darüber verdrossen ist (S. 22), daß ich das Herbart'sche System in eine Hegel'sche Trichotomie eingezwängt hätte. Das müßte in der That vollends halsbrechend für dasselbe werden! Hätte ich die Herbart'sche Philosophie nicht verstanden, so könnten mich Hrn. Prof. Hartensteins eigene Worte beruhigen, der gleich bevorwortet (S. 1), man könne nie mit Sicherheit wissen, ob man die Gedanken eines Andern verstanden habe. Mußte nicht bei so bewandten Umständen ein leiser Zweifel in ihm aufsteigen, daß er selber seinen Lehrer wohl nicht verstanden habe, und folglich meine Prüfung seines Systems noch viel weniger zu beurtheilen im Stande sei? Was übrigens an obigen Kategorien misverstanden werden könne, würde schwer

anzugeben sein. Statt des Druckfehlers „philosophische Natur der Thatsachen des Bewußtseins," was Hr. Prof. Hartenstein in meiner Darstellung (S. 275) nicht versteht, muß es heißen: psychologische.

Nur einen Punkt will ich noch berühren, weil er die perfideste, aber zugleich abenteuerlichste Einflüsterung enthält, von der noch gehört worden. Ich werfe am Ende meiner Relation (S. 298) die Bemerkung hin, daß die Kantische Richtung „der Hegel'schen Schule hat weichen und ins Ausland wandern müssen." Dies arme Wörtchen „müssen" hetzt Hr. Prof. Hartenstein nun dergestalt, als hätte ich „die erleuchtete preußische Regierung dem Verdacht aussetzen wollen, einen der ersten Denker unserer Zeit des Landes verwiesen zu haben" (S. 62). Da wäre dieser von seinen Schülern sogenannte erste Denker seiner Zeit wohlfeil zu einem Märtyrerthum gekommen, wie Hr. Prof. Hartenstein ihn denn auch mit Christian Wolf vergleicht! Aber wenn schon dessen Philosophie nachher dennoch für unschädlich in Berlin gehalten worden, so wird Jedermann bei der Herbart'schen (wenn sie auch den Staat als ein Gleichgewicht von Störungen construirt) von vorn herein dessen überzeugt gewesen sein, und schon aus diesem Grunde an keine Vertreibung haben denken können. Wer würde mir ferner eine solche einfältige Behauptung glauben, da es doch offenkundig ist, daß nicht die mindeste Gewaltthätigkeit gegen Herbart vorgefallen ist, und er ganz unangefochten, und ohne andere Störungen, als die er in seinem Systeme mit sich nahm, zu Königsbergs Thoren hinausgefahren. Was habe ich also mit jenem Ausdruck „müssen" gewollt? Ich spreche gar

nicht von Personen, sondern von Richtungen, die einander gewichen sind, obgleich freilich die eine durch Herbart, die andere durch Rosenkranz personificirt ist. Das „müssen“ hat keine politische oder gar polizeiliche Bedeutung, sondern eine rein wissenschaftliche. Ich wollte eine gewisse Nothwendigkeit darin sehen, daß der, wie Hegel (Werke, Bd. XIII., S. 4) ihn nennt, auf Intelligenz gebaute Staat auch der hauptsächlichste Wohnsitz der auf freie Entwickelung der Intelligenz am meisten haltenden Hegel'schen Philosophie sei. Diese Philosophie breite sich, meinte ich, in Preußen immer mehr aus, und darum hätten die andern mehr untergeordneten Richtungen ihr weichen m ü s s e n. Wenn Herr Prof. Hartenstein es übel nimmt, Herbart in eine That der Geschichte der Philosophie irgendwie mit Nothwendigkeit verflochten zu sehen, so nehme ich für ihn meine Bemerkung gern in diesem wissenschaftlichen Sinne zurück. Doch da ich einmal durch Hrn. Prof. Hartensteins ausnehmende Interpretationsgabe selbst in die Interpretirlaune gerathen bin, so könnte ich dem Wörtlein „müssen“ hier noch eine dritte Bedeutung zu leihen versucht sein. Wie, wenn der unendliche Hochmuth Herbarts, nachdem er Berlin zum Mittelpunkte seines Wirkens nicht hat machen können, ihn in die moralische Unmöglichkeit versetzte, in Königsberg zu bleiben, und ehrenhalber zwang dem Rufe nach Göttingen zu folgen?

Berlin, den 1. März 1838.

Inhalt des zweiten Theils.

Erstes Buch.
Subjectiver Idealismus.

Dritter Abschnitt.
Der transscendentale Idealismus.
(Fortsetzung.)

Zweites Buch.

Objectiver Idealismus.

Drittes Buch.

Absoluter Idealismus.

Geschichte

der

letzten Systeme der Philosophie

in Deutschland.

Zweiter Theil.



Dritten Abschnitts zweites Kapitel.

(Fortsetzung des ersten Buchs.)

Die Fichte'sche Schule.

Das erste Resultat der Fichte'schen Philosophie oder (was dasselbe sagen will) der nächste Fortschritt des philosophirenden Geistes, den wir jetzt darzustellen haben, ist der, wo das Ich, indem es sich seiner absoluten Schöpferkraft bewußt ist, die Welt als eine gegebene vernichtet, um sie im Innern als die eigentliche und wahrhafte wieder aufzubauen. Alle Schranken der Natur und des Nicht-Ich hat das Ich überwunden. Aber eine einzige Schranke, die seiner eigenen Individualität und Particularität, ist ihm noch geblieben. Die Welt wartet nicht auf das Individuum, daß sie vollendet werde; sie ist an und für sich fertig, und die moralische Weltordnung darin gegenwärtig. Das Individuum handelt: aber es weiß ebenso gut, daß es durch sein Handeln nichts vor sich bringt; denn die Ordnung ist schon ohne es wirklich. Dieser Zwiespalt seines Bewußtseins quält es indessen nicht, es ringt nicht verzweiflungsvoll nach einer Lösung desselben, sondern weiß sich innerhalb dieses Zwiespalts selbst die Versöhnung zu erschaffen. Dies Bewußtsein handelt also, und ebenso ist dies Handeln ihm nicht Ernst, — der Standpunkt der Ironie. Das Ich weiß die Nichtigkeit seiner Zwecke und seine eigene Substanzlosigkeit: und dies Bewußtsein seiner eignen Nichtigkeit hegt und pflegt es zugleich als das höchste absolute Bewußtsein, als die wahre Religion und das göttliche Leben; bis ihm endlich auf dieser höchsten Spitze der Subjectivität der Boden weicht, der Kopf schwindelt,

und nun das Ich zu einem absolut Festen, Objectiven seine Zuflucht nimmt, an ihm als dem letzten Rettungsanker sich anklammert und dabei alle Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt. In diesen Extremen wirft sich der philosophische Standpunkt Friedrichs von Schlegel herum; er bildet den innersten Wendepunkt und die Angel, um welche unsere ganze neue deutsche Philosophie, ihren Cirkellauf zu vollbringen, sich dreht. Ausgegangen von dem Standpunkt des kritischen Idealismus spitzte sich die Subjectivität immer weiter in sich zu, bis sie durch ihr eigenes Uebermaß getrieben endlich ins andere Extrem umschlagen muß. Daß nun diese Objectivität sich immer mehr ausbilde und andererseits von der absoluten Subjectivität durchdrungen werde, woraus die wahrhafte Objectivität des Gedankens entspringen wird, — dies ist die doppelte Aufgabe des zweiten Theils unserer Geschichte.

Um sich aus dem Schlegel'schen Widerspruch zu befreien, muß das Ich zunächst aufhören, seine Schranke als eine Schranke anzusehen. Zufolge seiner Schranke war es nicht das Absolute, und doch sollte es das Absolute sein. Es bleibt also nichts übrig, als seine Schranke selbst als das Absolute zu behaupten. Wie das beschränkte Ich sich seine Welt vorstellt, so ist sie für das Ich; und dies Scheinen ist ihm auch die Wahrheit an sich. In jedem Ich spiegelt sich dieselbe Welt anders, und jedem ist seine Welt die absolute. Wie jedem sein Gefühl das Absolute darstellt, so ist es. Die individuelle Weltanschauung als das Letzte, das Gefühl der in die unendliche Atomistik vereinzelten Individualitäten als Wahrheitsprincip ausgesprochen, mit einem Worte, die Eigenthümlichkeit ist das Princip Schleiermachers.

Daß endlich diese Schranke des eigenthümlichen Ich wieder überwunden, und durch deren Negation das absolute Ich erzeugt werde, daß dies bessere Ich als die alleinige Wahrheit in meinem particularen Ich zum Bewußtsein komme, dies ist der Inhalt dessen, was Novalis auf dem Gebiete der Philosophie erstrebt hat.

I. Friedrich von Schlegel.

Carl Wilhelm Friedrich Schlegel, später in den Adelstand erhoben, wurde am 10. März 1772 zu Hannover geboren. Dem Kaufmannstande, zu dem er ursprünglich bestimmt war, entsagte er bald, und ergriff im sechszehnten Jahre mit großem Eifer das Studium der Philologie. Nachdem er in Göttingen und Leipzig studirt hatte, wurde er bald Mitarbeiter an mehreren Zeitschriften. Bis 1796 privatisirte er in Dresden und bis 1799 in Jena, und begab sich darauf nach Berlin, wo er besonders mit Schleiermacher umging, und die Freundinn kennen lernte, eine Tochter Mendelssohns, welche er in der Lucinde schildert und später geheirathet hat. Von Berlin kehrte er nach Jena zurück, gerade als Fichte diese Stadt verlassen mußte, und Berlin zu seinem Wohnsitz wählte. An der dortigen Universität hielt Schlegel, seit 1800, als Privatdocent mit vielem Beifall philosophische Vorlesungen. Eine Modification seines ursprünglichen Standpunkts mußte bald eintreten. Im Jahre 1802 lebte er einige Zeit in Dresden, wo er Verwandte besuchte. Dann reiste er mit seiner Gattinn nach Paris; hier beschäftigte er sich unter Anderem mit der indischen Sprache und Literatur. Die Resultate dieses Studiums legte er 1808 in der Schrift: „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier“ nieder. Literarische Zwecke führten ihn in demselben Jahre nach Wien. Von jetzt an tritt eine gänzliche Umwandlung seiner Denkungsart immer deutlicher hervor. Er ging in Cöln zur katholischen Kirche über, und bekleidete mehrere Aemter am östreichischen Hofe. Seit 1809 war er kaiserlich königlicher Hofsecretär, und 1815 wurde er östreichischer Legationsrath bei dem deutschen Bunde zu Frankfurt am Main. Während seiner letzten Lebensjahre hielt er Vorlesungen in Wien, worin er seinen ganz veränderten Standpunkt entwickelte, zu dem er sich (seiner eigenen Behauptung nach) schon zwanzig Jahre früher in französischen Vorlesungen zu Paris bekannt hatte. Im Jahre 1828 machte

er eine Reise nach Dresden, und hielt auch dort philosophische Vorträge, die durch seinen plötzlichen Tod am 11. Januar 1829 unterbrochen wurden.

Schlegel begann seine literarische Laufbahn in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Kritiken, Recensionen und Aufsätzen in theils von Andern, theils von ihm selbst in Gemeinschaft mit seinem Bruder, August Wilhelm von Schlegel, herausgegebenen Zeitschriften. Diese ihre Abhandlungen, durch einige neuere vermehrt, sammelten beide Brüder und gaben sie unter dem Titel „Charakteristiken und Kritiken" in zwei Bänden 1801 heraus. Schon hier entwickelt Friedrich von Schlegel, besonders in den abgerissenen Gedanken („Eisenfeile"), die dem Aufsatze „Ueber Lessing" angehängt sind (Bd. I., S. 224 flg.), den Begriff der Ironie theoretisch, welchen er dann in dem Roman „Lucinde" 1799, von dem jedoch nur der erste Theil erschienen ist, praktisch durchführte. Er hat darin die ästhetische Forderung Fichte's, den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen zu machen, consequent durchgeführt; und wir können diese erste Richtung seines Philosophirens als seinen ästhetischen Standpunkt bezeichnen. Hier spitzt sich die Subjectivität des Fichte'schen Idealismus aufs Höchste zu. Auf dieser schwindelnden Höhe schlägt das Ich aber nothwendig in die Sehnsucht nach einem schlechthin Objectiven um; es strebt nach einer festen Regel, der es sich, um einen Halt zu gewinnen, unterwerfen könne. Diese Objectivität ist zunächst von Schlegel noch im Verstande selber gesucht worden. Durch strenge Methode, die er jetzt hervorhob, und gewissenhafte Einschulung des Denkens, sollten die willkürlichen Schöpfungen des ironischen Ich gezügelt werden. Diese Dämpfung der Phantasie durch den objectiven Fortschritt der Sache selbst, was den eigentlich philosophischen Standpunkt Schlegels bildet, finden wir in seinen „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806," aus dem Nachlaß herausgegeben von Windischmann, Bd. I., 1836. Vom zweiten Bande erschien in

diesem Jahre bis jetzt nur die eine Hälfte. Auch diese Objectivität hatte indessen das Ich gewissermaßen noch in seiner Gewalt; es mußte seine Freiheit aber gänzlich ertödtet werden, damit sie später als vollkommen rein und objectiv aus ihm selber wieder herausgeboren würde. So stürzt sich Schlegel endlich in die Objectivität einer positiven Religion, in welcher die Freiheit der Subjectivität verschwunden ist, und sieht in jener das Princip der Philosophie. Diesen religiösen Standpunkt enthalten die, vom Jahre 1827 an, in Wien und Dresden vor einem gemischten Publicum in popularer Form gehaltenen Vorlesungen: „Philosophie des Lebens," 1828; „Philosophie der Geschichte," 2 Bände, 1829; zuletzt die unvollendet gebliebenen „Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worts," 1830.

A. Der ästhetische Standpunkt. Der Begriff der Ironie, den Schlegel zunächst aufstellt, wird sich dann eine Sphäre seiner praktischen Wirksamkeit erschaffen, und schließlich als Religion sein höchstes Ziel erreichen.

1. Die Ironie ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding; sie ist die einzige durchaus unwillkürliche, und doch durchaus besonnene Vorstellung. Es ist gleich unmöglich, sie zu erkünsteln und sie zu verrathen. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständniß ein Räthsel. Sie soll Niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnen, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll Alles Scherz und Alles Ernst sein, Alles treuherzig offen und Alles tief versteckt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Nothwendig-

keit einer vollständigen Mittheilung. Sie ist die freieste aller Licenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg: und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt nothwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von Neuem glauben und misglauben, bis sie schwindligt werden, den Scherz gerade für Ernst und den Ernst für Scherz halten. Ironie ist die Form des Paradoxen. Paradox ist Alles, was zugleich gut und groß ist. Nicht blos die Philosophen sind paradox, wie das Beispiel der größten beweist, sondern die Philosophie selbst ist es.[1]

Das Streben nach dem Unendlichen sei die herrschende Triebfeder in einer gesunden, thätigen Seele: eine Reihe großer Handlungen wird das Resultat sein. Gebt ihr noch ein ebenso mächtiges Streben nach Harmonie und das Vermögen dazu, so wird das Gute und das Schöne sich mit dem Großen und Erhabenen zu einem vollständigen Ganzen vermählen. Setzt aber jenes Streben nach dem Unendlichen ohne das Vermögen der Harmonie in eine Seele, deren Sinnlichkeit höchst rege und zart, aber gleichsam unendlich verletzbar ist: und sie wird ewig die glückliche Vereinigung des Entgegengesetzten, ohne welche die größte wie die kleinste Aufgabe der menschlichen Bestimmung nicht erfüllt werden kann, verfehlen; sie wird zwischen der verschlossensten Einsamkeit und der unbedingtesten Hingebung, zwischen Hochmuth und Zerknirschung, zwischen Entzückung und Verzweiflung, zwischen Zügellosigkeit und Knechtschaft ewig schwanken. Wenn die praktische Selbstbestimmung durchaus nur mittelbar sein kann, so gibt's überall keine Praxis, d. h. Bestimmung des Empirischen durchs Absolute. Eine durchaus nur mittelbare Selbstbestimmung enthält schon einen innern Widerspruch; es wäre gar keine Selbstbestimmung und kein Selbst. Alle Ver-

---

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 112, 254—255, 73.

mittelungen sind empirisch; man kommt dem Absoluten dadurch um nichts näher, und bleibt immer in den Schranken. Daraus würde folgen, daß die Schranken absolut wären, das Ich aber relativ; so ist es im theoretischen Gebiete. Das praktische Ich ist das Absolute, insofern es das Empirische bestimmt; die Möglichkeit dieser Bestimmung kann nur unmittelbar sein. Es gibt dann keine Schranken, als die das Ich sich selbst gesetzt hat, also auch wieder durch sich selbst muß aufheben können. [1]

2. Diese Ironie, daß das Setzen der Schranke ebenso aufgehoben ist, und das Ich in die äußersten Gegensätze sich herumwirft, ist in der Lucinde durch die künstlerische That dargestellt: Die äußersten Enden der zügellosen Lust und der stillen Ahnung leben zugleich in mir. Durch alle Stufen der Menschheit gehst Du mit mir, von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit. Was ich nur im Innersten wünschte, lebte und drängte sich gleich hier, ehe ich selbst den Wunsch noch deutlich gedacht hatte. Vernichten und Schaffen, Eins und Alles; und so schwebe der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrome der Zeit und des Lebens, und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt. Die Zeit ist da, das innere Wesen der Gottheit kann offenbart und dargestellt werden: alle Mysterien dürfen sich enthüllen, und die Furcht soll aufhören. Bilde, erfinde, verwandle und erhalte die Welt und ihre ewigen Gestalten im steten Wechsel neuer Trennungen und Vermählungen. Verhülle und binde den Geist in Buchstaben. Der echte Buchstabe ist allmächtig und der eigentliche Zauberstab. Er ist es, mit dem die unwiderstehliche Willkür der hohen Zauberinn Phantasie das erhabene Chaos der vollen Natur berührt, und das unendliche Wort an's Licht ruft, welches ein Ebenbild und Spiegel des göttlichen Geistes ist, und welches die Sterblichen Universum nennen. [2]

---

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 44—45, 55—56.

[2] Lucinde, S. 18, 21, 55—59.

Nachdem das Ich in der Verknüpfung der Extreme seine unendliche Schöpferkraft bewiesen hat, fühlt es ebenso, daß es seine Schranke zu durchbrechen nicht im Stande ist: und die Einheit und Fülle seines Wesens nicht durch Thätigkeit, sondern vielmehr durch Müßiggang und die „gottähnliche Kunst der Faulheit" wiederherzustellen vermag. In diesem andern Extreme ist die Ironie nun ebenso zu Hause, und bleibt sich auch darin das Absolute: O Müßiggang, Du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung; Dich athmen die Seligen, und selig ist, wer Dich hat und hegt, Du heiliges Kleinod! Einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb. Erst nachdem die Kraft der angespannten Vernunft an der Unerreichbarkeit des Ideals brach und erschlaffte, überließ ich mich dem Strome der Gedanken. Alles Gute und Schöne ist schon da, und erhält sich durch seine eigene Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltung geben? Nur mit Gelassenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern und die Welt und das Leben anschauen. Um Alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste. Und also wäre ja das höchste, vollendetste Leben nichts, als ein reines Vegetiren. Ich nahm mir vor, mich, zufrieden im Genuß meines Daseins, über alle doch endliche, und also verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben.[1]

Diese zwei entgegengesetzten Zustände weiß das Ich nun zu versöhnen, und so zur Befriedigung in sich zu gelangen. Das

---

[1] Lucinde, S. 77—78, 80, 83—85, 87—88.

Ich der Fichte'schen Philosophie ist in dem unendlichen Progresse von ewig unbefriedigter Sehnsucht ergriffen, und müht in des Denkens harter Arbeit sich vergebens ab, das Ersehnte zu fassen. Jetzt ist die Sehnsucht, zwar wegen des unendlichen Strebens, auch noch im Ich. Aber es ist nicht eine unbefriedigte Sehnsucht, noch gar, wie bei Jacobi, ihr Gegenstand ein ihr fremder und ferner, sondern dieses unendliche Streben ist selbst das absolute Ziel: die Sehnsucht der höchste Genuß, und so die vollkommenste Ruhe und Befriedigung. Das Ich ist einerseits die absolute Macht, und dann ebenso das rein Zufällige, und Beides, Schaffen und die göttliche Faulheit, sind so in Eins zusammengeknüpft: Das bescheidene Gemüth weiß es, daß Eines doch in ihm unvergänglich sei. Dieses ist die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend, die immer da ist und immer entflieht. Der Geist des Menschen ist sein eigner Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehen vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür ihr Zauberspiel. Die Liebe ist nicht blos das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht blos eine Mischung, ein Uebergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit Beider. Es gibt eine reine Liebe, ein untheilbares und einfaches Gefühl, ohne die leiseste Störung von unruhigem Streben. Durch die Magie der Freude zerfließt das große Chaos streitender Gestalten in ein harmonisches Meer der Vergessenheit. Wenn der Strahl des Glücks sich in der letzten Thräne der Sehnsucht bricht, schmückt Iris schon die ewige Stirn des Himmels mit den zarten Farben ihres bunten Bogens. Die lieblichen Träume werden wahr: und schön wie Anadyomene heben sich aus den Wogen des Lethe die reinen Massen einer neuen Welt, und entfalten ihren Gliederbau in die Stelle der verschwundenen Finsterniß. Nur in seinem Suchen selbst findet der Geist des Menschen das Geheimniß, welches er sucht.

Warum fühle ich in so heiterer Ruhe die tiefe Sehnsucht? Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe. Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht. Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben, diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sichs nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will.[1]

3. Dieser Zustand des Müßiggangs, in welchem das Ich sein höchstes Ziel erreicht hat, wird endlich selbst als Religion bezeichnet.[2] Und da das Ich sich so zum Absoluten geworden ist, kann es auch keinen andern Gott außer sich anerkennen: Nichts ist toller, als wenn die Moralisten Euch Vorwürfe über den Egoismus machen; sie haben vollkommen Unrecht. Denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist?[3] Dieses Ideal des absoluten Ich heißt auch der ewige Mensch: oder die untheilbare, ewige Menschheit.[4] Und in den Charakteristiken und Kritiken wird das Gemüth, als jene lebendige Regsamkeit und Stärke des innersten, tiefsten Geistes, der Gott im Menschen genannt.[5] In diesem Standpunkt erkennt Schlegel dann zugleich den sittlichen: Wenn die sittliche Bildung alle Wollungen, Begehrungen und Handlungen umfaßt, deren Quelle und Ziel die Forderung ist, alles Zufällige in uns und außer uns durch den ewigen Theil unseres Wesens zu bestimmen und demselben zu verähnlichen, so gehört dazu auch

[1] Lucinde, S. 212—214, 219—221, 264—265, 286, 293—294.
[2] Ebendaselbst, S. 87.
[3] Ebendaselbst, S. 90—91.
[4] Ebendaselbst, S. 298, 259.
[5] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 181.

vornehmlich diejenige freie Handlung, durch welche der Mensch die Welt zur Gottheit adelt.[1] Er behauptet daher, daß die Religion ein Product der Freiheit sei: Jeder Gott, dessen Vorstellung der Mensch sich nicht macht, sondern geben läßt, diese Vorstellung mag übrigens noch so sublimirt sein, ist ein Abgott.[2]

Ueber den Inhalt dieses Göttlichen drückt Schlegel sich in der Lucinde also aus: Das Denken hat die Eigenheit, daß es nächst sich selbst am liebsten über das denkt, worüber es ohne Ende denken kann. Darum ist das Leben des gebildeten und sinnigen Menschen ein stetes Bilden und Sinnen über das schöne Räthsel seiner Bestimmung. Er bestimmt sie immer neu; denn eben das ist seine ganze Bestimmung, bestimmt zu werden und zu bestimmen. Das Bestimmte und das Unbestimmte und die ganze Fülle ihrer bestimmten und unbestimmten Beziehungen: das ist das Eine und Ganze, das ist das Wunderlichste und doch das Einfachste, das Einfachste und doch das Höchste. Das Universum selbst ist nur ein Spielwerk des Bestimmten und des Unbestimmten; und das wirkliche Bestimmen des Bestimmbaren ist eine allegorische Miniatur auf das Leben und Weben der ewig strömenden Schöpfung. Mit ewig unwandelbarer Symmetrie streben Beide auf entgegengesetzten Wegen, sich dem Unendlichen zu nähern und ihm zu entfliehen. Mit leisen, aber sichern Fortschritten erweitert das Unbestimmte seinen angebornen Wunsch aus der schönen Mitte der Endlichkeit ins Grenzenlose. Das vollendete Bestimmte hingegen wirft sich durch einen kühnen Sprung aus dem seligen Traum des unendlichen Wollens in die Schranken der endlichen That, und nimmt, sich selbst verfeinernd, immer zu an großmüthiger Selbstbeschränkung und schöner Genügsamkeit. Auch in dieser Symmetrie offenbart sich der unglaubliche Humor, mit dem die consequente Natur ihre

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 101—102.

[2] Ebendaselbst, S. 57—58.

allgemeinste und einfachste Antithese durchführt. Selbst in der zierlichsten und künstlichsten Organisation zeigen sich diese komischen Spitzen des großen Ganzen mit schalkhafter Bedeutsamkeit, wie ein verkleinertes Portrait, und geben aller Individualität, die allein durch sie und den Ernst ihrer Spiele entsteht und besteht, die letzte Rundung und Vollendung. Durch diese Individualität und jene Allegorie blüht das bunte Ideal witziger Sinnlichkeit hervor aus dem Streben nach dem Unbedingten. Nun ist Alles klar! Daher die Allgegenwart der namenlosen, unbekannten Gottheit. Die Natur selbst will den ewigen Kreislauf immer neuer Versuche; und sie will auch, daß jeder Einzelne in sich vollendet einzig und neu sei, ein treues Abbild der höchsten untheilbaren Individualität.[1]

B. Diese Bewegung des absoluten Ich, welches aus jenen Gegensätzen in sich zurückkehrt und als ihre Einheit sich darstellt, ist die philosophische Methode, die als Eins mit der Sache selbst, zugleich den Inhalt des philosophischen Standpunkts in sich schließt. Der erste Band der Philosophischen Vorlesungen von 1804—1806 enthält eine „Propädeutik und Logik“ (S. 1—227): und das erste Buch der „Entwickelung der Philosophie“ (S. 233—507), d. h. eine beurtheilende Geschichte der Philosophie. In der ersten Abtheilung des zweiten Bandes (S. 3—256) gedeiht diese „Entwickelung“ nur bis zum Anfang des achten Buchs (es sollen zwölf werden), Psychologie, Theorie der Natur, Theorie des Menschen, Theorie der Gottheit enthaltend, und mit dem achten Buche die „Kritik der Moralprincipien“ beginnend. Die Logik definirt Schlegel als die Wissenschaft von den Regeln des Denkens.[2] Doch bemerkt er sehr richtig, daß der Satz des Widerspruchs und der des zureichenden Grundes, so wie die Lehre von den Urtheilen und Schlüssen, welche er die niedere (wir würden

---

[1] Lucinde, S. 264, 266—269.

[2] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 3.

sagen Verstandes-) Logik nennt, vollkommen inhaltsleer seien, und nur praktische Gültigkeit im gemeinen Leben haben, wo es blos darauf ankomme, Dinge zu gewissen Zwecken und Absichten zu gebrauchen, nicht, sie ihrem innersten Grund und Wesen nach zu erkennen. Es sei ein falscher Gesichtspunkt, wenn man glaube, als würden die syllogistischen Figuren ausgegeben für Werkzeuge und Methoden der höhern Speculation, die Wahrheit — das unendliche göttliche Wesen — zu entdecken; das seien sie nicht, und sollen es auch nicht sein.[1] Dieser syllogistischen Methode setzt er, als höhere Logik, welche den Eingang zur Philosophie enthalte, die genetische Methode entgegen: sie betrachte und begreife die Gegenstände nach ihrer inneren Zusammensetzung und ihren Elementen, ihrer stufenweisen Entwickelung und ihren innern Verhältnissen zu sich selbst. Doch dies Alles sei blos vorläufig und hypothetisch aufgestellt, eigentlich werde sich alle Form und Methode erst in der Philosophie selbst mit dem Inhalte zugleich finden.[2] Schlegel hat hiermit den wahrhaften Begriff der speculativen Logik, wie er sich bei Hegel findet, angegeben: und in einer weit jüngeren Darstellung, als die Hegel'sche Logik, auch Begriff, Urtheil und Schluß in objectivem Sinne als Kategorien der ewigen, göttlichen Wahrheit genommen;[3] nur daß er weder den Gang dieser Methode ins Einzelne verfolgen, noch ihre Anwendung auf die übrigen philosophischen Disciplinen durchführen konnte. Er legt so hier die ersten Grundsteine eines objectiven Philosophirens und Denkens, das Hegel später zu einem umfassenden Ganzen systematisch ausgebaut hat. Möchten jene Principien in ihrer Klarheit nicht einen Gedankenaustausch zwischen Hegel und Schlegel zu verdanken sein, die Beide zusammen in Jena docirt haben? Schon ganz am Anfang seiner Laufbahn sie dunkel

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I, S. 90—93, 140, 80, 145—146, 153.

[2] Ebendaselbst, S. 140, 507.

[3] Philosophie des Lebens, S. 357—359.

ahnend, besaß Schlegel an denselben eine vortreffliche Waffe, die Einwendungen Jacobi's gegen die Bedingtheit des vermittelten Erkennens zu widerlegen: Wie wenn ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender Wechselerweis der Grund der Philosophie wäre? [1] Auch hielt er von jeher auf Methode so viel, daß er sie sogar für das Wesentlichste alles echten Philosophirens ansah: Nicht was sie meinen, unterscheidet den Philosophen und den Sophisten, sondern wie sie's meinen. [2]

1. Was das Nähere betrifft, so gibt er zuerst den Begriff der Philosophie, die er auch Weltweisheit nennt [3] (was ihm dann die ganze Fichte'sche Schule und deren Stifter, ja selbst Hegel einmal, nachgesprochen), folgendermaßen an: Die Philosophie ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt; sie ist die allgemeine Wissenschaft, die alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Philosophie ist nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, so wäre sie selbst nur ein specieller Theil des Gebäudes, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt. Wollt Ihr zum Ganzen, seid Ihr auf dem Wege dahin, so könnt Ihr zuversichtlich annehmen, Ihr werdet nirgends eine natürliche Grenze finden, nirgends einen objectiven Grund zum Stillstande, ehe Ihr nicht an den Mittelpunkt gekommen seid. Dieser Mittelpunkt ist der Organismus aller Künste und Wissenschaften, das Gesetz und die Geschichte dieses Organismus. Diese Bildungslehre dürfte wohl eine eigene Wissenschaft sein; ich möchte sie Encyklopädie — oder Wissenschaftskunde — nennen, aber diese Wissenschaft ist noch nicht vorhanden. [4]

---

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 35.

[2] Ebendaselbst, S. 29.

[3] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 213, 240; Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. II., S. 106.

[4] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 13—14 (Charakteristiken und Kritiken, S. 259), 4.

Der Standpunkt der Production, auf den die Fichte'sche Methode das Ich erheben wollte, ist hier in seiner Wahrheit aufgefaßt, indem nicht mehr die Einbildungskraft willkürliche Gestalten erzeugt, sondern im fortschreitenden Denken des Ich nur die Sache selber sich hervorbringt: Weil die Philosophie keine specielle Wissenschaft sein, sondern die andern leiten und lenken soll, so muß sie sich auch vorzüglich beschäftigen mit der Methode, und deren Regeln und Gesetze aufstellen; diese sind nun der Inhalt und Gegenstand der Logik. Jede philosophische Definition muß genetisch sein; und der philosophische Geist besteht nur in dieser genetischen Erklärung. Jeder wahrhaft philosophische Kopf wird den Gegenstand seiner Untersuchung, er sei, welcher er immer wolle, so historisch wie möglich darzustellen suchen: so hoch sein Forschungsgeist nur immer sich zu heben vermag, wird er bis zu der ersten Quelle durchzudringen streben, um aus dieser sein ursprüngliches Entstehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwickelung, durch die mannigfaltig abwechselnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zustande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um so aus dem natürlichen Gange der Entwickelung das gegenwärtige Dasein eines Gegenstandes, so wie die Form dieses Daseins begreiflich zu machen.[1] Diese Schlegel'sche Methode beruht also auf einem immanenten Rhythmus der Sache selbst; sie hat an der naturgemäßen Entwickelung des Gegenstandes selber einen objectiven Halt. Die Fichte'sche Methode ist dagegen nur ein künstliches Bewußtsein, in welchem das Ich durch stete Selbstbeschränkung sein Object aus sich herauszuspinnen wähnt, es aber immer in seinen Eingeweiden behält.

Als Momente der theoretischen oder speculativen Methode (deren Einheit und Zweck nicht, wie bei den praktischen Wissenschaften, in einem Geschäfte liege, das ausgeführt, in einem Gute,

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804 —1806, Bd. 1., S. 14, 8.

das erworben werden soll, sondern im Gegenstande selbst, um sein inneres Wesen zu ergründen und sich in ihn zu vertiefen), werden nun angegeben Abstraction, Construction und Reflection, durch welche die Genesis des Gegenstandes vollendet werde. In der Abstraction lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen weg, und concentriren sie nur auf den einzigen, den wir zu erforschen streben. Durch die Construction suchen wir den innern organischen Zusammenhang und Gliederbau eines Gegenstandes, seine Grenzen und Verhältnisse, seine verschiedenen Bestandtheile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modificationen, sein Entstehen und die allmälige nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwickelung uns deutlich zu machen. In der Reflection sieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenstandes und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt. Der Gliederbau erfordert nothwendig einen Gegensatz; dieser ist nicht ohne Zweiheit: Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller wahren Construction.[1] Auch bedient Schlegel sich in Rücksicht auf diesen Gliederbau der Methode, als eines genetischen Denkens, des Schelling'schen Ausdrucks Potenz.[2]

2. Dies leitet uns auf den sich so selbst erzeugenden Gegenstand der Philosophie.

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 5, 159—163; Bd. II., S. 77. — Jetzt versteht man den Vorwurf einer verschollenen Angriffsschrift gegen Hegel, daß er Schlegeln, der sein Lehrer gewesen sei, Mehreres entnommen habe. (Vergl. Hegels Werke, Bd. XVII., S. 194.) Der Verfasser der Schrift, ein Glaubensgenosse Schlegels und Windischmanns, hat wahrscheinlich von diesem, der den Nachlaß seines Freundes schon vor Augen hatte, dergleichen unter der Hand erfahren. Es fragt sich aber immer, ob nicht Hegel hierin vielmehr der Lehrer Schlegels gewesen sei. Am allerwenigsten aber hätte ihm, auch im entgegengesetzten Falle, daraus von Jenen ein Vorwurf gemacht werden sollen, sondern sie hätten darüber hoch erfreut sein müssen.

[2] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. II., S. 35.

a. Zuerst definirt Schlegel Gott nur im Allgemeinen, ungefähr wie Fichte: Denkt man sich den Verstand eines unendlichen, allumfassenden geistigen Wesens, so kann man diesem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorstellungen, indem in jeder Vorstellung ja die Beziehung auf ein Vorgestelltes liegt, einen außer dem vorstellenden Ich existirenden Gegenstand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht-Ich, keinen außer ihm existirenden Gegenstand geben kann, weil das unendliche Ich ja Alles ist, Alles in sich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr bestehendes Wesen, so wäre sie ja nicht das Eine, höchste, unendliche, allumfassende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und somit ein beschränktes Wesen, welches dem Begriff widerspricht. Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie begründet.[1] Diesen Begriff Gottes entwickelt er nun im Folgenden, indem er die Kategorien angibt, in denen das Wesen desselben ausgedrückt ist: Ideen, die durchaus nicht aus irgend einer sinnlichen Anschauung hergeleitet werden können, weil sie die Schranken derselben weit übersteigen, sondern übersinnlichen Ursprung haben, sind die Idee der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle, und die Idee der unendlichen Einheit; sie sind ursprünglich aus uns selbst hervorgehende Ideen, und die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe abgeleitet sind. Beide Ideen sind im Grunde nur eine und dieselbe Idee, in zwei verschiedenen Richtungen und Gestalten: die Idee des Unendlichen, die einzige, die es im menschlichen Bewußtsein gibt. Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zustandes, wo unser Ich mit dem göttlichen Bewußtsein der unendlichen Ichheit und Einheit selbst noch Eins war, entspringt der Begriff der unendlichen Einheit, den wir aus unserem eigenen Bewußtsein in den Gegenstand hinübertragen. Ebenso legen wir den

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 55; Bd. II., S. 19—20.

Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenstände hinein; was sich ebenfalls nur erklären läßt aus einem dem menschlichen Geiste ursprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.[1]

b. Aus diesen zwei ursprünglichen Kategorien fließen die übrigen, das Wesen der Dinge constituirenden; und die Betrachtung derselben bildet den wichtigsten Theil der Logik, die Ontologie: Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Er entsteht aus der Verbindung der beiden Urbegriffe: nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle; denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das Innigste verbunden sind. Wie die Dinge, so müssen auch die Begriffe Ein organisches Ganze bilden, und durch wahrhaft lebendige, innere Einheit verbunden sein. Das System der Kategorien oder Urbegriffe ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes; da ihre Anordnung einer allgemeinen unabänderlichen Regel unterworfen ist, so sind sie die durchaus objectiven Begriffe, nach denen wir denken. Die Kategorien sind der bloße Grundriß zu dem Gebäude des gesammten Wissens: und die Lehre von denselben die Architektonik des menschlichen Verstandes.[2] Hier macht Schlegel nun den Versuch, sie aus jenen zwei Grundbegriffen abzuleiten:

α. Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur Statt finden, wo Form und Stoff ist. Indem der Stoff die Form beschränkt, drückt jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise aus. Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen Einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 71—76.
[2] Ebendaselbst, S. 88, 93—97.

und wirklich ausgeführte Form selbst, sondern deren Vorbild und Urbild, eine unsichtbare Grundform. Dieser Begriff des Ideals ist der dritte zu Form und Stoff. Dies ist die erste Klasse der Kategorien, welche die ästhetische genannt werden kann.

β. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder andere Kategorien herleiten; alle Form beruht auf dem Zusammenhange und Gliederbau der Theile, d. h. alle Form enthält eine Construction. Theile können in dem Ganzen nicht enthalten sein ohne Entgegengesetztes. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen des Positiven und Negativen; — die zweite Klasse der Kategorien, die mathematische.

γ. Aus dem Begriffe des Stoffes lassen sich gleichfalls mehrere andere ableiten. Der Stoff theilt sich in Quantität und Qualität. Von den Qualitäten, die jedes Wesen wirklich besitzt, müssen wir die strebenden Kräfte unterscheiden, welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen, die Tendenz. Die Qualität ist die Mitte zwischen der Tendenz, d. h. dem ganzen innern Wesen eines Dinges, und der durch die Quantität gegebenen äußeren Begrenzung und Beschränkung. Diese dritte Klasse der Kategorien kann man die physische nennen.

δ. Die Kategorien der vierten Klasse, der philosophischen, sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz oder des beharrliches Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects. Den Qualitäten und Formen, als den veränderlichen Erscheinungen, legen wir ein ruhendes Substrat zu Grunde, die Substanz. Daraus folgt aber gar nicht, daß diese Substanz etwas Reelles sei; sondern nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseins sei, gar keine Erscheinungen ohne die Voraussetzung einer solchen beharrlichen Unterlage wahrnehmen zu können. Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des unveränderlichen Seins durchaus verwirft, und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche

der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin Aeusserstes erreicht hat, für die Einzelnheiten der Tod sein.

γ. So wie Alles aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle hergeleitet ist, so besonders die zwei letzten genetischen Gesetze. — Aus dem Streben eines unendlichen gleichartigen Wesens, welches in sich selbst entzweit worden, entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen, vermöge des nothwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit.

δ. Auf gleiche Weise muss den getheilten und getrennten Wesen des grossen Weltganzen beigelegt werden ein Streben, sich zur höchsten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln; aus diesem Streben geht hervor das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.[1]

3. Wie Schlegel die Logik als eine Einleitung in die Philosophie ansah, so auch die Geschichte der Philosophie, die er eine Kritik der Philosophie nennt.[2] Er verweilt also im ersten Bande dieser Vorlesungen in den Vorhallen der Philosophie, und nur im zweiten kommt er ans System. Von der Geschichte der Philosophie hat er die ganz richtige Vorstellung, dass, wenn die Gesetze der Kritik für eine philosophische Geschichte der Philosophie wirklich entwickelt wären, man die Harmonie zwischen den ächten Systemen erkennen, und sie besser verstehen würde, als ihre Urheber selber sie verstanden hätten.[3] — Die Kritik der Philosophien hat zu dem Ende den genetischen und historischen Zusammenhang der Systeme, wo ein System Fortbildung eines früheren ist, zu zeigen. Der Zweck der historischen Untersuchung ist so die genetische Erklärung der gegenwärtigen Philosophie. So unvollkommen die ersten Systeme auch sein mögen, so sind doch in diesen ersten Grund-

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 117—121 (152; Bd. II., S. 120).

[2] Ebendaselbst, S. 17, 237—238.

[3] Charakteristiken und Kritiken, S. 77.

Ideen die Keime aller spätern Systeme enthalten und mit großer Kühnheit ausgesprochen. (Dasselbe sagt Hegel: Werke, Bd. XIII, S. 283, 287.) Auch soll die Kritik den Grund nachweisen, warum es bisher nicht gelungen, die Philosophie vollkommen zu vollenden. Nichts wird das eigene Selbstdenken kräftiger und wirksamer erregen und unterhalten, als die Bekanntschaft mit fremden Gedanken. So wird der Philosoph das Entstehen der eigenen, selbstständigen, nach höherer Vollkommenheit strebenden Philosophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der sichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären.[1]

Was das Einzelne betrifft, so bringt Schlegel die verschiedenen Systeme unter gewisse Rubriken: Empirismus, Materialismus, Realismus, Skepticismus, Pantheismus, Idealismus u. s. w.[2] (Auch Daub soll in dieser Weise Geschichte der Philosophie zu Heidelberg vorgetragen haben.) Sonst hat er schon die Eintheilung und Erweiterung der ionischen Philosophie, wie wir sie später bei Schleiermacher sehen;[3] und eine richtigere Würdigung des Aristoteles, wie sie erst bei Hegel vorkommt, so wie eine merkwürdige Parallelisirung desselben mit Fichte.[4] Auch die Vorliebe Schleiermacher's für Plato, und seinen Einfall, Aristoteles habe ihn nicht verstanden, so wie dessen Satz (den auch Eschenmayer andeutet[5]), daß die Vernunft von Gott nur einen negativen, nicht einen positiven Begriff haben könne, finden wir schon hier:[6] wie denn beide Freunde auch in der Verehrung des Spinoza übereinkommen.[7]

Den Uebergang zum letzten Standpunkt seines Philosophirens macht Schlegel so, daß, nachdem er einige der angegebenen

---

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 240 (303, 381), 312, 314.
[2] Ebendaselbst, S. 243, 195.
[3] Ebendaselbst, S. 169.
[4] Ebendaselbst, S. 213—214, 387—389 (Phil. des Lebens, S. 341—342).
[5] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 48—49, 55.
[6] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 386, 479; Bd. II., S. 227.
[7] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 416.

2) die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte; 3) die vollständige Wiederherstellung des Bewußtseins, nach dem dreifachen göttlichen Princip ganz ausgeführt, wird das dritte Werk, als Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, umfassen.[1]

1. Die *Philosophie des Lebens* handelt zuerst von der Seele, *Psychologie*; dann von der göttlichen Ordnung, *natürliche Theologie*; und zeigt schließlich, wie sich dieselbe im Menschengeiste verwirklicht, *angewandte Theologie*.[2]

a. Die *denkende Seele*, als der lebendige Mittelpunkt des gesammten menschlichen Bewußtseins betrachtet, ist nur das innere Pulsiren des Denkens; sie ist die einfache Grundlage der Philosophie des Lebens, in welcher die Scheidewand zwischen der Philosophie und dem Leben von selbst wegfällt. Dreifach ist die Natur des Menschen, der aus Geist, Seele und Leib besteht; und vermöge dieses Vorzugs ist er allein in der Schöpfung mit dem göttlichen Ebenbilde bekleidet. Die *liebende Seele* ist der Mittelpunkt und die Grundlage des sittlichen Lebens; den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen löst die wahre *Begeisterung*. Die Seele leiht die Sprache dem erkennenden Geiste zum Ausdruck seines Wissens, das daran gebunden ist. Die Sprache ist zusammengewachsen mit der Ueberlieferung, der heiligen sowohl als der geschichtlichen: und das Wort die ursprüngliche Wurzel alles dieses menschlichen Wissens. Die Erkenntniß von Gott, die wir haben können, ist nicht ein unbedingtes Vernunft-

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. IX—X.

[2] Philosophie des Lebens, Vorrede; S. 266—267; S. 475—476.

wissen, sondern ein blosses Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft und beruht auf der Offenbarung, die vierfach ist: im Gewissen, in der Natur, in der Schrift, und in der Weltgeschichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen, in sich selbst absoluten Vernunft ist der Gott widerstrebende Geist der Verneinung. Als das Gefühlvermögen des Göttlichen ist die Seele die um das Göttliche mitwissende oder im Wissen desselben mitwirkende. Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, nichts aber aus sich selbst. Nur so löst sich der Zwiespalt zwischen dem Innern und Aeußern im Wissen; ohne jenes positive Wissen würde es völlig unbegreiflich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unser Ich hineinkommen könnte. Die Natur ist nichts Anderes, als die Stufenleiter der Auferstehung, welche aus dem Abgrunde des ewigen Todes Schritt vor Schritt hinaufführt zu dem Gipfel des Lichts. So wird auch die Naturwissenschaft mit der Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung ausgesöhnt. Für die Seele des Menschen, als den Gipfel und die Krone der irdischen Schöpfung, läßt sich ein ähnlicher Stufengang der Erhöhung bezeichnen. Von der einzigen Thatsache des so mannigfachen und vielgestaltigen Zwiespalts im menschlichen Bewußtsein könnte eine Darstellung der Philosophie recht gut ausgehen, um die Lösung in der Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins zu suchen, die nur in Gott gefunden werden kann. In welcher Form also auch der Zwiespalt erscheine, immer soll er zur versöhnenden Ausgleichung geführt werden. Die todten Begriffe eines abstracten Verstandes, der dialektische Vernunftstreit, die blos subjective Auffassung der Gegenstände einer einseitig getäuschten Einbildungskraft und der absolute Eigenwille sind die Quellen des Irrthums, gegen die ein Heilmittel nur in der innigeren Verbindung der Seele mit Gott zu finden ist. Der Wille, insofern er aufhört, absolut zu sein, ist der eigentliche Gottessinn im Menschen; denn die Herablassung Gottes gegen den Menschen, die allen Glauben

übersteigt, hilft nichts ohne die innere Einwilligung und Zustimmung des Menschen in den Willen Gottes.[1] Hierin findet Schlegel dann die Befriedigung der Sehnsucht, und die Gnade Gottes. Er hat den Glauben, aber nicht den Jacobi'schen, sondern den Glauben an den objectiven Inhalt der Religion zum Principe der Wahrheit gemacht;[2] und das ist es eben, wodurch er den philosophischen Standpunkt gänzlich verläßt. Zugleich fällt er in eine Frostigkeit, Mattigkeit und Plattheit, die den nothwendigen Contrast zu der Gluth und dem kühnen Fluge des ironischen Ich in der Lucinde bildet, während in dem mittlern Standpunkt der angeflogene Firniß einer speculativen Methode jene Mängel noch verdeckt.

b. **Gott** ist der Urheber der **göttlichen Ordnung**, diese nicht er selbst.[3] Die schlechte Verstandes-Kategorie von Grund und Begründetem, Ursache und Wirkung, die Fichte mit so feinem Takte verbannte, bringt Schlegel, in directem Widerspruche gegen die Fichte'sche Aeußerung, in die Begriffsbestimmung Gottes wieder herein.

α. Was erstens die Darstellung der göttlichen Ordnung in der **Natur** betrifft, so bemerkt Schlegel, daß wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns haben, wie er ursprünglich aus den Händen des Schöpfers hervorging: Der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen herabgesunkenen Zustande ist die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen ist, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.[4]

β. In dem Reiche der **Wahrheit** beobachtet die göttliche Ordnung denselben Stufengang der natürlichen Entwickelung des

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 15, 30, 60, 25, 137; 28, 51, 63, 82, 85, 83—84, 90; 98, 138, 127, 139; 131, 134, 136, 141, 148—152.
[2] Ebendaselbst, S. 158—160.
[3] Ebendaselbst, S. 83.
[4] Ebendaselbst, S. 173, 176, 182.

Bewußtseins in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Die erste Offenbarung im Anfange ist, so wie es auch am Ende wieder sein wird, eine volle Erleuchtung des Geistes gewesen, die aber bald wieder verfinstert worden. Der vierfache Zwiespalt: zwischen dem Wissen und dem Glauben, dann im Glauben selbst, und wieder zwischen dem Glauben und dem Leben, und endlich zwischen dem an die Stelle des weggeschobenen Glaubens eingetretenen neuen Wissen und dem Leben, liegt noch jetzt als das unaufgelöste Problem des Lebens und der Zeit vor uns. Und wer sollte es wohl lösen können, als Gott allein? Dem in unserer Zeit herannahenden allgemeinen Seelenfrieden, der mit dem vollendeten Sieg der göttlichen Offenbarung eintreten wird, muß auch begreiflicher Weise ein sehr gewaltsamer Kampf um die göttliche Wahrheit, der letzte in seiner Art, vorangehen; und einen solchen haben wir auch in unserem Zeitalter auf eine Weise sich entwickeln sehen, wie dies noch in keiner früheren Weltperiode geschehen war. [1]

γ. Endlich spricht Schlegel von der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staatenverhältniß, wobei auch er sich auf Schillers Worte, „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht," bezieht. Während Kant und Fichte, Rousseau folgend, die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen gründen, führt Schlegel alle Obrigkeit und Gewalt der Könige auf Gott zurück: Der oberste Staatsbeherrscher ist der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Die ganze Weltgeschichte ist nur ein fortgehender Kampf zwischen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Gestalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem sich regenden politischen Lügengeiste. [2]

---

[1] Phil. des Lebens, S. 199, 202, 209, 213—214, 219, 223—224.

[2] Ebendaselbst, S. 225, 234, 237—238, 242.

c. Schlegel beschreibt nun, wie der göttliche Geist der Wahrheit, als das innere Licht, sich in seiner Anwendung auf das menschliche Bewußtsein in der Philosophie, und auf das Leben und den Staat offenbare und entwickele.

α. Die Philosophie des Lebens ist eine wahre Gottesphilosophie, denn Gott ist das höchste Leben; sie ist eine angewandte Theologie, insofern sie die Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auf die Gegenstände der endlichen Wissenschaften anwendet. Die näheren Bestimmungen des positiven Glaubens, woran sie nichts zu bestimmen hat, braucht die Philosophie nicht. Andemonstriren läßt sich einmal Gott den Menschen nicht, sondern nur aus dem Leben und aus eigener Erfahrung erlernen und ergreifen. Der Zwiespalt zwischen dem Glauben und dem Wissen liegt in einer fehlerhaften Auffassung und Form. Was ist denn der Glaube an sich genommen, als das Aufnehmen der göttlichen und göttlich mitgetheilten Wahrheit in der Seele? Und das Wissen, als das Ergreifen eben dieser göttlichen Wahrheit mit dem Geiste? Im Erkennen und ihrem gemeinsamen Gegenstande, Gott, sind sie wesentlich Eins. Es ist ein unmittelbares Empfinden und Wissen eines Höheren, ein unmittelbares Gewißsein.[1] So vornehm Schlegel auch gegen die vorhergehende Philosophie thut, so blickt doch der Kantische und Jacobi'sche Standpunkt durch seine katholische Philosophie überall hindurch.

β. Was das Verhältniß der Wahrheit und der Wissenschaft zum Leben betrifft, so läßt sich nur auf praktischem Wege, durch die Anwendung des Geistes auf die Wirklichkeit, und seine reelle Darstellung, die höchste Stufe des Wissens erreichen und die Wahrheit einer Idee vollkommen bewähren. Die Schönheit, welche der Gegenstand der Kunst ist, bildet nur die andere bildliche Seite derselben Einen ewigen Wahrheit. Die Auflösung des allgemeinen Problems des menschlichen Daseins liegt darin, daß

[1] Philosophie des Lebens, S. 261—264, 266, 270—273, 304—305.

das unbegreifliche x der unermeßlichen Gottheit als der ewige λόγος zugleich lebendig und in der Menschheit wirklich geworden oder gewesen ist, und solches auch wirklich und wahrhaft noch ist. Der Glaube an diese Thatsache ist der erste Ring in der geistigen Lebenskette, welcher die Menschheit zusammenhält.[1]

γ. Er bildet auch die göttliche Grundlage des Staats und dessen geheiligten Charakter. Die dreierlei Gewalten, die eine göttliche Grundlage haben, sind: die väterliche, die priesterliche und die königliche; die letzte, als die stärkste, umfaßt die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens. Der liebevolle Vater, der fromme Priester und der gerechte König sind alle Drei Stellvertreter Gottes: der letzte zugleich der bevollmächtigte Executor der göttlichen Gerechtigkeit; und dies ist ihre repräsentative Macht und Würde. Wenn es aber auch ausgemacht wäre, daß das Volk ebenso wie das unsichtbare Wesen der Gottheit repräsentirt werden müßte und könnte, so würde es auf dem Wege der Wahl nur atomistisch zerfallen, und als elementarische Masse zerstören, indem die auf solche Weise Gewählten nur Repräsentanten des eben herrschenden Zeitgeistes in seiner unruhigen Bewegung wären; nur in den organischen Gliedern des Ganzen, den einzelnen Ständen und Corporationen, sind die wahren Volksrepräsentanten zu suchen. Der Staat, als die organisch geordnete Form des öffentlichen Lebens, welcher das Göttliche als Gesetz in die Wirklichkeit einführt, ruht auf der Religion. Die wahre Theokratie ist eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Laufe der Weltgeschichte. Die wahre Theokratie der Wissenschaft beruht auf der göttlichen Vollendung des menschlichen Bewußtseins, wodurch auch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen erwirkt wird. Erst mit der Vollendung des Menschen kann der Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der

[1] Philosophie des Lebens, S. 325—326, 354; 359, 382—383.

das erworben werden soll, sondern im Gegenstande selbst, um sein inneres Wesen zu ergründen und sich in ihn zu vertiefen), werden nun angegeben Abstraction, Construction und Reflection, durch welche die Genesis des Gegenstandes vollendet werde. In der Abstraction lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen weg, und concentriren sie nur auf den einzigen, den wir zu erforschen streben. Durch die Construction suchen wir den innern organischen Zusammenhang und Gliederbau eines Gegenstandes, seine Grenzen und Verhältnisse, seine verschiedenen Bestandtheile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modificationen, sein Entstehen und die allmälige nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwickelung uns deutlich zu machen. In der Reflection sieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenstandes und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt. Der Gliederbau erfordert nothwendig einen Gegensatz; dieser ist nicht ohne Zweiheit: Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller wahren Construction.[1] Auch bedient Schlegel sich in Rücksicht auf diesen Gliederbau der Methode, als eines genetischen Denkens, des Schelling'schen Ausdrucks Potenz.[2]

2. Dies leitet uns auf den sich so selbst erzeugenden Gegenstand der Philosophie.

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 5, 159—163; Bd. II., S. 77. — Jetzt versteht man den Vorwurf einer verschollenen Angriffsschrift gegen Hegel, daß er Schlegeln, der sein Lehrer gewesen sei, Mehreres entnommen habe. (Vergl. Hegels Werke, Bd. XVII., S. 194.) Der Verfasser der Schrift, ein Glaubensgenosse Schlegels und Windischmanns, hat wahrscheinlich von diesem, der den Nachlaß seines Freundes schon vor Augen hatte, dergleichen unter der Hand erfahren. Es fragt sich aber immer, ob nicht Hegel hierin vielmehr der Lehrer Schlegels gewesen sei. Am allerwenigsten aber hätte ihm, auch im entgegengesetzten Falle, daraus von Jenen ein Vorwurf gemacht werden sollen, sondern sie hätten darüber hoch erfreut sein müssen.

[2] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. II., S. 35.

a. Zuerst definirt Schlegel Gott nur im Allgemeinen, ungefähr wie Fichte: Denkt man sich den Verstand eines unendlichen, allumfassenden geistigen Wesens, so kann man diesem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorstellungen, indem in jeder Vorstellung ja die Beziehung auf ein Vorgestelltes liegt, einen außer dem vorstellenden Ich existirenden Gegenstand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht-Ich, keinen außer ihm existirenden Gegenstand geben kann, weil das unendliche Ich ja Alles ist, Alles in sich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr bestehendes Wesen, so wäre sie ja nicht das Eine, höchste, unendliche, allumfassende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und somit ein beschränktes Wesen, welches dem Begriff widerspricht. Dieses Ur-Ich ist der Begriff, der eigentlich die Philosophie begründet.[1] Diesen Begriff Gottes entwickelt er nun im Folgenden, indem er die Kategorien angibt, in denen das Wesen desselben ausgedrückt ist; Ideen, die durchaus nicht aus irgend einer sinnlichen Anschauung hergeleitet werden können, weil sie die Schranken derselben weit übersteigen, sondern übersinnlichen Ursprung haben, sind die Idee der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle, und die Idee der unendlichen Einheit; sie sind ursprünglich aus uns selbst hervorgehende Ideen, und die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe abgeleitet sind. Beide Ideen sind im Grunde nur eine und dieselbe Idee, in zwei verschiedenen Richtungen und Gestalten: die Idee des Unendlichen; die einzige, die es im menschlichen Bewußtsein gibt. Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zustandes, wo unser Ich mit dem göttlichen Bewußtsein der unendlichen Ichheit und Einheit selbst noch Eins war, entspringt der Begriff der unendlichen Einheit, den wir aus unserem eigenen Bewußtsein in den Gegenstand hinübertragen. Ebenso legen wir den

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 55; Bd. II., S. 19—20.

Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenstände hinein; was sich ebenfalls nur erklären läßt aus einem dem menschlichen Geiste ursprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle.[1]

b. Aus diesen zwei ursprünglichen Kategorien fließen die übrigen, das Wesen der Dinge constituirenden; und die Betrachtung derselben bildet den wichtigsten Theil der Logik, die Ontologie: Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Er entsteht aus der Verbindung der beiden Urbegriffe: nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle; denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das Innigste verbunden sind. Wie die Dinge, so müssen auch die Begriffe Ein organisches Ganze bilden, und durch wahrhaft lebendige, innere Einheit verbunden sein. Das System der Kategorien oder Urbegriffe ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes; da ihre Anordnung einer allgemeinen unabänderlichen Regel unterworfen ist, so sind sie die durchaus objectiven Begriffe, nach denen wir denken. Die Kategorien sind der bloße Grundriß zu dem Gebäude des gesammten Wissens: und die Lehre von denselben die Architektonik des menschlichen Verstandes.[2] Hier macht Schlegel nun den Versuch, sie aus jenen zwei Grundbegriffen abzuleiten:

α. Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur Statt finden, wo Form und Stoff ist. Indem der Stoff die Form beschränkt, drückt jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise aus. Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen Einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 71—76.

[2] Ebendaselbst, S. 88, 93—97.

und wirklich ausgeführte Form selbst, sondern deren Vorbild und Urbild, eine unsichtbare Grundform. Dieser Begriff des Ideals ist der dritte zu Form und Stoff: Dies ist die erste Klasse der Kategorien, welche die ästhetische genannt werden kann.

β. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder andere Kategorien herleiten; alle Form beruht auf dem Zusammenhange und Gliederbau der Theile, d. h. alle Form enthält eine Construction. Theile können in dem Ganzen nicht enthalten sein ohne Entgegengesetztes. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen des Positiven und Negativen; — die zweite Klasse der Kategorien, die mathematische.

γ. Aus dem Begriffe des Stoffes lassen sich gleichfalls mehrere andere ableiten. Der Stoff theilt sich in Quantität und Qualität. Von den Qualitäten, die jedes Wesen wirklich besitzt, müssen wir die strebenden Kräfte unterscheiden, welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen, die Tendenz. Die Qualität ist die Mitte zwischen der Tendenz, d. h. dem ganzen innern Wesen eines Dinges, und der durch die Quantität gegebenen äußeren Begrenzung und Beschränkung. Diese dritte Klasse der Kategorien kann man die physische nennen.

δ. Die Kategorien der vierten Klasse, der philosophischen, sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz oder des beharrlichen Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects. Den Qualitäten und Formen, als den veränderlichen Erscheinungen, legen wir ein ruhendes Substrat zu Grunde, die Substanz. Daraus folgt aber gar nicht, daß diese Substanz etwas Reelles sei: sondern nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseins sei, gar keine Erscheinungen ohne die Voraussetzung einer solchen beharrlichen Unterlage wahrnehmen zu können. Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des unveränderlichen Seins durchaus verwirft, und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche

geistige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird Idealismus genannt, das einzige System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Uebereinstimmung gebracht werden kann. Unsere Philosophie ist vollendeter und kritischer Idealismus: Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von sich selbst; unserem Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten. Das Wiederfinden dieses Verlornen ist die Erinnerung. Da die Welt eine unendliche werdende Ichheit ist, und es gar kein Nicht-Ich gibt, so ist der Gedanke der Welt und des Ich eigentlich ein und derselbe.[1]

Da die Kategorien aus dem Unendlichen abgeleitet sind, wie können sie Bestimmungen des Objects (oder der Erscheinung) sein, das doch endlich ist? Der Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen ist die große Frage der gesammten Philosophie. Fassen wir Beide als beharrliches, unveränderliches Sein auf, so lassen sie sich gar nicht vereinigen, und es bleibt nichts übrig, als sich für das eine oder das andere dieser Entgegengesetzten zu erklären. Setzen wir aber an die Stelle jenes Seins den Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg; Beide sind eigentlich eins und dasselbe, und nur dem Grade und dem Maße nach verschieden. Das werdende Unendliche ist zugleich doch auch endlich, insofern es seine höchste Vollendung noch nicht erreicht hat; das werdende Endliche enthält, trotz seiner äußeren Beschränkung, doch eine unendliche innere Fülle und Mannigfaltigkeit. Da ferner Alles im unendlichen Weltall organisirt und belebt ist, so offenbart sich auch im äußerlich beschränkten Wesen, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Kraft und Thätigkeit.[2]

c. Aus dem Begriffe des unendlichen Werdens, der allein

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 100—102, 104—107; Bd. II., S. 25, 21, 31, 37.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. 108—109, 111—112.

den absoluten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen heben und den Wahnbegriff der Substanz entfernen kann, entspringen nun die *genetischen Gesetze* der Ontologie. „Unendliches und Endliches verhalten sich wie Ganzes und Theile in einem lebendigen organischen Wesen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für sich ist.“[1] Diese Gesetze sind, nach Schlegel, folgende:

α. Das *erste*, allgemeine Daseinsgesetz, welches sich auf die Thätigkeit und Entwickelung der Wesen bezieht, insofern diese ein für sich bestehendes Ganze ausmachen, kann das Gesetz des *ewigen Kreislaufes* genannt werden. Dies ist nicht so zu fassen, als wenn die Wesen am Ende ihrer Entwickelung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem sie ausgingen; sondern, indem sie ihren Kreislauf, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüstet, zum zweiten Male beginnen, so ist mit demselben eine ewig fortschreitende, immer höher steigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden. — Da die Philosophie aber die unendliche Fülle der Wirkungen und Hervorbringungen der gesammten Welt nicht ganz erschöpfend erkennen kann, so sind ihre Sätze nur *Annäherungen* zur höchsten Wahrheit.

β. Das *zweite* Gesetz bezieht sich auf diejenigen Wesen, welche nur Theile eines Ganzen sind. Die Theilung und Trennung der Wesen setzt immer einen Gegensatz voraus. Hat nun die Thätigkeit eines Theilwesens ihre äußerste Grenze erreicht, und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwicklung: so bleibt ihr nichts Anderes übrig, als in das *Gegentheil überzuspringen*. — Das Ueberspringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dies kein Gegentheil hat; es gilt einzig und allein von den einzelnen Wesen, und zwar dürfte das Ueberspringen

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 112—113, 115—117.

der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin Aeußerstes erreicht hat, für die Einzelnheiten der Tod sein.

γ. So wie Alles aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle hergeleitet ist, so besonders die zwei letzten genetischen Gesetze. — Aus dem Streben eines unendlichen gleichartigen Wesens, welches in sich selbst entzweit worden, entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen, vermöge des nothwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit.

δ. Auf gleiche Weise muß den getheilten und getrennten Wesen des großen Weltganzen beigelegt werden ein Streben, sich zur höchsten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln; aus diesem Streben geht hervor das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen.[1]

3. Wie Schlegel die Logik als eine Einleitung in die Philosophie ansah, so auch die Geschichte der Philosophie, die er eine Kritik der Philosophie nennt.[2] Er verweilt also im ersten Bande dieser Vorlesungen in den Vorhallen der Philosophie, und nur im zweiten kommt er ans System. Von der Geschichte der Philosophie hat er die ganz richtige Vorstellung, daß, wenn die Gesetze der Kritik für eine philosophische Geschichte der Philosophie wirklich entwickelt wären, man die Harmonie zwischen den ächten Systemen erkennen, und sie besser verstehen würde, als ihre Urheber selber sie verstanden hätten.[3] — Die Kritik der Philosophien hat zu dem Ende den genetischen und historischen Zusammenhang der Systeme, wo ein System Fortbildung eines früheren ist, zu zeigen. Der Zweck der historischen Untersuchung ist so die genetische Erklärung der gegenwärtigen Philosophie. So unvollkommen die ersten Systeme auch sein mögen, so sind doch in diesen ersten Grund-

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 117—121 (152; Bd. II., S. 120).

[2] Ebendaselbst, S. 17, 237—238.

[3] Charakteristiken und Kritiken, S. 77.

ideen die Keime aller spätern Systeme enthalten und mit großer Kühnheit ausgesprochen. (Dasselbe sagt Hegel: Werke, Bd. XIII, S. 203, 237.) Auch soll die Kritik den Grund nachweisen, warum es bisher nicht gelungen, die Philosophie vollkommen zu vollenden. Nichts wird das eigene Selbstdenken kräftiger und wirksamer erregen und unterhalten, als die Bekanntschaft mit fremden Gedanken. So wird der Philosoph das Entstehen der eigenen, selbstständigen, nach höherer Vollkommenheit strebenden Philosophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der sichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären.[1]

Was das Einzelne betrifft, so bringt Schlegel die verschiedenen Systeme unter gewisse Rubriken: Empirismus, Materialismus, Realismus, Skepticismus, Pantheismus, Idealismus u. s. w.[2] (Auch Daub soll in dieser Weise Geschichte der Philosophie zu Heidelberg vorgetragen haben.) Sonst hat er schon die Eintheilung und Erweiterung der ionischen Philosophie, wie wir sie später bei Schleiermacher sehen;[3] und eine richtigere Würdigung des Aristoteles, wie sie erst bei Hegel vorkommt, so wie eine merkwürdige Parallelisirung desselben mit Fichte.[4] Auch die Vorliebe Schleiermacher's für Plato, und seinen Einfall, Aristoteles habe ihn nicht verstanden, so wie dessen Satz (den auch Eschenmayer andeutet[5]), daß die Vernunft von Gott nur einen negativen, nicht einen positiven Begriff haben könne, finden wir schon hier:[6] wie denn beide Freunde auch in der Verehrung des Spinoza übereinkamen.[7]

Den Uebergang zum letzten Standpunkt seines Philosophirens macht Schlegel so, daß, nachdem er einige der angegebenen

---

1 Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 240 (308, 381), 342, 314.

2 Ebendaselbst, S. 243, 195.

3 Ebendaselbst, S. 169.

4 Ebendaselbst; S. 213—214, 387—389 (Phil. des Lebens, S. 341—342).

5 Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 48—49, 55.

6 Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 386, 479; Bd. II., S. 227.

7 Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 416.

philosophischen Denkarten gänzlich verworfen, die andern aber, die skeptische, empirische und mystische, als Bestandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie behauptet, und die ersten Principien von dieser dem Idealismus vindicirt hat, er hinzusetzt: Die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt, und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem *moralischen Geiste* und *Glauben* hervorgehen, der in der Sokratisch-Platonischen, mehr aber noch in der *christlichen Philosophie* der herrschende war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar den menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich gestaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdischer Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntniß führt, gibt es kein Heil weder im Denken noch im Thun, weder im Wissen noch im Leben.[1] Er will daher vom Satz ausgehen, Gott ist die Liebe; nur dies könne die Schöpfung aus Nichts erklären. Die scholastische Philosophie stehe ganz allein da als die Periode der *gefundenen* Wahrheit.[2] Besonders im zweiten Bande, wo er sein System selbst darstellt, wird es klar, wie es, bei gänzlicher Verschiedenheit der Methode, dem Inhalte nach, dem dritten Standpunkt sehr nahe steht, oder eigentlich mit ihm zusammenfließt. So bricht die Glaubensphilosophie, die sich zwischen den kritischen und den transscendentalen Idealismus gelagert hatte, mit Macht schon hier, noch mehr bei Schleiermacher, aus dem letzteren Idealismus wieder heraus; nachdem der höchste Gipfel des Kriticismus, die Freiheit des Denkens, bei Fichte sie in dessen ursprünglichem Systeme nicht recht aufkommen ließ: Gefühl ist, als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geistes, die wahre Erkenntniß; sie beruht aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube.[3] Je aus-

---

[1] Phil. Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 226—227 (291).

[2] Ebendaselbst, S. 277, 473.

[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 45.

gelassener und subjectiver sich jede Freiheit des Denkens bei Schlegel gezeigt hatte, desto schroffer und schneller mußte sie, nach einem von ihm selber aufgestellten Daseinsgesetze, ins gerade Gegentheil überspringen, in die Abhängigkeit von einem, und zwar ganz objectiven, Glauben, in welchen sich die Subjectivität des eigenen Wollens und Denkens völlig gefangen gab. Auch bei den spätern Abzweigungen der neuesten Philosophie wird stets die Glaubensphilosophie, gleich jenen Schmarotzerpflanzen, um den kräftigen Zweig sich schlingen, um, so viel an ihr ist, den gesunden Saft desselben zu vergiften. Da nämlich der speculative Fortschritt eines solchen Systems nicht von der Hand zu weisen ist, die gemeine Verstandesansicht aber auch nicht aufgegeben sein will, so hilft jedesmal die Glaubensphilosophie durch ihr Auch der letzteren wieder aus der Verlegenheit.

C. Die allgemeinen Züge des dritten Schlegel'schen Standpunkts sind in den drei zuletzt gehaltenen Vorträgen anzutreffen, bei welchen wir, wegen ihrer ganz freien Methode, im Gegensatz zum zweiten Standpunkt, wo uns vornehmlich die Methode interessirte, nur auf den Inhalt werden zu sehen haben. Daß diese Philosophie aber eigentlich auf dem *religiösen Standpunkt* stehe, zeigt sogleich der Anfang der Vorrede zur Philosophie der Geschichte: Der nächste Gegenstand und die erste Aufgabe der Philosophie ist die Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen, so weit dies nämlich die Wissenschaft angeht. Soll diese Wiederherstellung blos im innern Bewußtsein erkannt und verstanden werden, und auch wirklich geschehen, so ist dieses der eigentliche Inhalt der reinen Philosophie an sich.[1] Am Schluß der Vorrede gibt Schlegel auch das Verhältniß seiner drei Vorlesungen an: 1) Die erste Erweckung oder Erregung des höheren Bewußtseins zur wahren Erkenntniß und Erkenntniß der Wahrheit ist in der Philosophie des Lebens versucht worden;

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I, S. III.

2) die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte; 3) die vollständige Wiederherstellung des Bewußtseins, nach dem dreifachen göttlichen Princip ganz ausgeführt, wird das dritte Werk, als Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, umfassen.[1]

1. Die Philosophie des Lebens handelt zuerst von der Seele, Psychologie, dann von der göttlichen Ordnung, natürliche Theologie, und zeigt schließlich, wie sich dieselbe im Menschengeiste verwirklicht, angewandte Theologie.[2]

a. Die denkende Seele, als der lebendige Mittelpunkt des gesammten menschlichen Bewußtseins betrachtet, ist nur das innere Pulsiren des Denkens; sie ist die einfache Grundlage der Philosophie des Lebens, in welcher die Scheidewand zwischen der Philosophie und dem Leben von selbst wegfällt. Dreifach ist die Natur des Menschen, der aus Geist, Seele und Leib besteht; und vermöge dieses Vorzugs ist er allein in der Schöpfung mit dem göttlichen Ebenbilde bekleidet. Die liebende Seele ist der Mittelpunkt und die Grundlage des sittlichen Lebens; den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen löst die wahre Begeisterung. Die Seele leiht die Sprache dem erkennenden Geiste zum Ausdruck seines Wissens, das daran gebunden ist. Die Sprache ist zusammengewachsen mit der Ueberlieferung, der heiligen sowohl als der geschichtlichen: und das Wort die ursprüngliche Wurzel alles dieses menschlichen Wissens. Die Erkenntniß von Gott, die wir haben können, ist nicht ein unbedingtes Vernunft-

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. IX — X.

[2] Philosophie des Lebens, Vorrede; S. 266 — 267; S. 475 — 476.

wissen, sondern ein blosses Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft und beruht auf der Offenbarung, die vierfach ist: im Gewissen, in der Natur, in der Schrift, und in der Weltgeschichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen, in sich selbst absoluten Vernunft ist der Gott widerstrebende Geist der Verneinung. Als das Gefühlvermögen des Göttlichen ist die Seele die um das Göttliche mitwissende oder im Wissen desselben mitwirkende. Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, nichts aber aus sich selbst. Nur so löst sich der Zwiespalt zwischen dem Innern und Aeußern im Wissen; ohne jenes positive Wissen würde es völlig unbegreiflich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unser Ich hineinkommen könnte. Die Natur ist nichts Anderes, als die Stufenleiter der Auferstehung, welche aus dem Abgrunde des ewigen Todes Schritt vor Schritt hinaufführt zu dem Gipfel des Lichts. So wird auch die Naturwissenschaft mit der Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung ausgesöhnt. Für die Seele des Menschen, als den Gipfel und die Krone der irdischen Schöpfung, läßt sich ein ähnlicher Stufengang der Erhöhung bezeichnen. Von der einzigen Thatsache des so mannigfachen und vielgestaltigen Zwiespalts im menschlichen Bewußtsein könnte eine Darstellung der Philosophie recht gut ausgehen, um die Lösung in der Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins zu suchen, die nur in Gott gefunden werden kann. In welcher Form also auch der Zwiespalt erscheine, immer soll er zur versöhnenden Ausgleichung geführt werden. Die todten Begriffe eines abstracten Verstandes, der dialektische Vernunftstreit, die blos subjective Auffassung der Gegenstände einer einseitig getäuschten Einbildungskraft und der absolute Eigenwille sind die Quellen des Irrthums, gegen die ein Heilmittel nur in der innigeren Verbindung der Seele mit Gott zu finden ist. Der Wille, insofern er aufhört, absolut zu sein, ist der eigentliche Gottessinn im Menschen; denn die Herablassung Gottes gegen den Menschen, die allen Glauben

übersteigt, hilft nichts ohne die innere Einwilligung und Zustimmung des Menschen in den Willen Gottes.[1] Hierin findet Schlegel dann die Befriedigung der Sehnsucht, und die Gnade Gottes. Er hat den Glauben, aber nicht den Jacobi'schen, sondern den Glauben an den objectiven Inhalt der Religion zum Principe der Wahrheit gemacht;[2] und das ist es eben, wodurch er den philosophischen Standpunkt gänzlich verläßt. Zugleich fällt er in eine Frostigkeit, Mattigkeit und Plattheit, die den nothwendigen Contrast zu der Gluth und dem kühnen Fluge des ironischen Ich in der Lucinde bildet, während in dem mittlern Standpunkt der angeflogene Firniß einer speculativen Methode jene Mängel noch verdeckt.

b. Gott ist der Urheber der göttlichen Ordnung, diese nicht er selbst.[3] Die schlechte Verstandes-Kategorie von Grund und Begründetem, Ursache und Wirkung, die Fichte mit so feinem Takte verbannte, bringt Schlegel, in directem Widerspruche gegen die Fichte'sche Aeußerung, in die Begriffsbestimmung Gottes wieder herein.

α. Was erstens die Darstellung der göttlichen Ordnung in der Natur betrifft, so bemerkt Schlegel, daß wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns haben, wie er ursprünglich aus den Händen des Schöpfers hervorging: Der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen herabgesunkenen Zustande ist die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen ist, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.[4]

β. In dem Reiche der Wahrheit beobachtet die göttliche Ordnung denselben Stufengang der natürlichen Entwickelung des

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 15, 30, 60, 25, 137; 28, 51, 63, 82, 85, 83—84, 90; 98, 138, 127, 139; 131, 134, 136, 141, 148—152.

[2] Ebendaselbst, S. 158—160.

[3] Ebendaselbst, S. 83.

[4] Ebendaselbst, S. 173, 176, 182.

Bewußtseins in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Die erste Offenbarung im Anfange ist, so wie es auch am Ende wieder sein wird, eine volle Erleuchtung des Geistes gewesen, die aber bald wieder verfinstert worden. Der vierfache Zwiespalt: zwischen dem Wissen und dem Glauben, dann im Glauben selbst, und wieder zwischen dem Glauben und dem Leben, und endlich zwischen dem an die Stelle des weggeschobenen Glaubens eingetretenen neuen Wissen und dem Leben, liegt noch jetzt als das unaufgelöste Problem des Lebens und der Zeit vor uns. Und wer sollte es wohl lösen können, als Gott allein? Dem in unserer Zeit herannahenden allgemeinen Seelenfrieden, der mit dem vollendeten Sieg der göttlichen Offenbarung eintreten wird, muß auch begreiflicher Weise ein sehr gewaltsamer Kampf um die göttliche Wahrheit, der letzte in seiner Art, vorangehen; und einen solchen haben wir auch in unserem Zeitalter auf eine Weise sich entwickeln sehen, wie dies noch in keiner früheren Weltperiode geschehen war.[1]

7. Endlich spricht Schlegel von der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staatenverhältniß, wobei auch er sich auf Schillers Worte, „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht," bezieht. Während Kant und Fichte, Rousseau folgend, die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen gründen, führt Schlegel alle Obrigkeit und Gewalt der Könige auf Gott zurück. Der oberste Staatsbeherrscher ist der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Die ganze Weltgeschichte ist nur ein fortgehender Kampf zwischen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Gestalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem sich regenden politischen Lügengeiste.[2]

---

[1] Phil. des Lebens, S. 199, 202, 209, 213—214, 219, 223—224.

[2] Ebendaselbst, S. 225, 234, 237—238, 242.

a. Schlegel beschreibt nun, wie der göttliche Geist der Wahrheit, als das innere Licht, sich in seiner Anwendung auf das menschliche Bewußtsein in der Philosophie, und auf das Leben und den Staat offenbare und entwickele.

α. Die Philosophie des Lebens ist eine wahre Gottesphilosophie, denn Gott ist das höchste Leben; sie ist eine angewandte Theologie, insofern sie die Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auf die Gegenstände der endlichen Wissenschaften anwendet. Die näheren Bestimmungen des positiven Glaubens, woran sie nichts zu bestimmen hat, braucht die Philosophie nicht. Andemonstriren läßt sich einmal Gott den Menschen nicht, sondern nur aus dem Leben und aus eigener Erfahrung erlernen und ergreifen. Der Zwiespalt zwischen dem Glauben und dem Wissen liegt in einer fehlerhaften Auffassung und Form. Was ist denn der Glaube an sich genommen, als das Aufnehmen der göttlichen und göttlich mitgetheilten Wahrheit in der Seele? Und das Wissen, als das Ergreifen eben dieser göttlichen Wahrheit mit dem Geiste? Im Erkennen und ihrem gemeinsamen Gegenstande, Gott, sind sie wesentlich Eins. Es ist ein unmittelbares Empfinden und Wissen eines Höheren, ein unmittelbares Gewißsein.[1] So vornehm Schlegel auch gegen die vorhergehende Philosophie thut, so blickt doch der Kantische und Jacobi'sche Standpunkt durch seine katholische Philosophie überall hindurch.

β. Was das Verhältniß der Wahrheit und der Wissenschaft zum Leben betrifft, so läßt sich nur auf praktischem Wege, durch die Anwendung des Geistes auf die Wirklichkeit, und seine reelle Darstellung, die höchste Stufe des Wissens erreichen und die Wahrheit einer Idee vollkommen bewähren. Die Schönheit, welche der Gegenstand der Kunst ist, bildet nur die andere bildliche Seite derselben Einen ewigen Wahrheit. Die Auflösung des allgemeinen Problems des menschlichen Daseins liegt darin, daß

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 261—264, 269, 270—273, 304—305.

das unbegreifliche x der unermeßlichen Gottheit als der ewige λόγος zugleich lebendig und in der Menschheit wirklich geworden oder gewesen ist, und solches auch wirklich und wahrhaft noch ist. Der Glaube an diese Thatsache ist der erste Ring in der geistigen Lebenskette, welcher die Menschheit zusammenhält. [1]

γ. Er bildet auch die göttliche Grundlage des Staats und dessen geheiligten Charakter. Die dreierlei Gewalten, die eine göttliche Grundlage haben, sind: die väterliche, die priesterliche und die königliche; die letzte, als die stärkste, umfaßt die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens. Der liebevolle Vater, der fromme Priester und der gerechte König sind alle Drei Stellvertreter Gottes: der letzte zugleich der bevollmächtigte Executor der göttlichen Gerechtigkeit; und dies ist ihre repräsentative Macht und Würde. Wenn es aber auch ausgemacht wäre, daß das Volk ebenso wie das unsichtbare Wesen der Gottheit repräsentirt werden müßte und könnte, so würde es auf dem Wege der Wahl nur atomistisch zerfallen, und als elementarische Masse zerstören, indem die auf solche Weise Gewählten nur Repräsentanten des eben herrschenden Zeitgeistes in seiner unruhigen Bewegung wären; nur in den organischen Gliedern des Ganzen, den einzelnen Ständen und Corporationen, sind die wahren Volksrepräsentanten zu suchen. Der Staat, als die organisch geordnete Form des öffentlichen Lebens, welcher das Göttliche als Gesetz in die Wirklichkeit einführt, ruht auf der Religion. Die wahre Theokratie ist eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Laufe der Weltgeschichte. Die wahre Theokratie der Wissenschaft beruht auf der göttlichen Vollendung des menschlichen Bewußtseins, wodurch auch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen erwirkt wird. Erst mit der Vollendung des Menschen kann der Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der

[1] Philosophie des Lebens, S. 325—326, 354; 359, 382—383.

Natur eintreten, nach welcher dann auch in ihr Alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird.[1] Gott ist nach Schlegel also wirklich objectiv, nicht blos, wie im Fichte'schen Progresse ins Unendliche, nie realisirt und in die Subjectivität eingeschlossen. Die absolute Theokratie in allen menschlichen Verhältnissen wird selbst als eine nicht gar ferne Zukunft prophezeit. Schlegel schließt aber die freie Subjectivität so sehr dabei aus, daß er für's Religiöse sich einem der Philosophie ganz feindlichen Princip gefangen gibt: und dabei im Politischen, gleichsam als officieller Verfechter absolutistischer Grundsätze, ephemere Ansichten politischer Zeitungsblätter zum zweiten Stützpunkte seiner Philosophie, in Ermangelung eines besseren, zu machen sucht.

2. Die systematische Verwirklichung jener Theokratie stellt die Philosophie der Geschichte dar. Hier spricht Schlegel zuerst von dem Menschengeschlechte in der Urwelt, dann geht er alle einzelnen welthistorischen Völker mit Ausnahme der christlichen durch, welche den dritten Abschnitt der Betrachtung ausmachen.[2] Indessen nennt er auch die einfache Religion der ersten Menschen und großen Heiligen der Urwelt, da doch die wahre Religion ursprünglich nur Eine gewesen sein könne, Christenthum: so daß sich ein Faden von Christenthum und von wahrer Gotteserkenntniß in allem Heidenthum und den verschiedenen Mysterien desselben immer noch sichtbar hindurchschlinge;[3] — eine vorher von Schelling in seinen späteren Werken aufgestellte Behauptung.

a. Das Menschengeschlecht ist in der Urgeschichte von Gott ausgegangen, als dem Ersten; die Natur muß als das Zweite angesehen werden. Der wilde Naturstand des Menschen darf überall und immer nur als ein Zustand der Ausartung und

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 384, 388, 394—395; 443—444; 461—462, 471—472, 477; 481—482.

[2] Philosophie der Geschichte, Bd. I., Vorrede, S. VII—IX.

[3] Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, S. 278.

Verwilderung, mithin nicht als das Erste in der Geschichte betrachtet werden. Der von Gott anfangende Mensch hatte eine unmittelbare und anschauende Erkenntniß Gottes in der Natur und der Natur in Gott. Diese Naturoffenbarung ist die erste und älteste, dem Menschen auf die Erde mitgegebene. Der Mensch war frei erschaffen, es lagen zwei Wege vor ihm: er konnte zwischen der einen oder der andern Richtung wählen, der in die Höhe oder auch der in die niedere Tiefe. Wäre er dem ersten ihm von Gott eingebornen und vorgezeichneten Worte treu geblieben, so würde er, obwohl auch dann frei, wie die seligen Geister, immer nur Einen Willen gehabt haben. Seitdem aber der Zwiespalt in den Menschen getreten war, gibt es nun zweierlei Willen in ihm, einen göttlichen Willen und einen natürlichen. Die Umwandlung des niedern irdisch natürlichen in den höheren göttlichen Willen bleibt die Aufgabe fürs Menschengeschlecht. Dadurch daß der Mensch das ewige Gesetz der göttlichen Ordnung verließ, gerieth er sogleich in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur. Die nächste Folge aus dem innern Zwiespalt im Bewußtsein und Leben des Menschen war die Zertheilung des Menschengeschlechts in eine Mehrheit von Nationen und die damit zusammenhangende Verschiedenheit der Sprachen; die Natur wurde unverständlich, fremd und erschreckend. Diese erste welthistorische Thatsache macht den Inhalt der ganzen Urgeschichte aus. Von der einen Seite zeigt die Urwelt ein Geschlecht Gott suchender, friedliebender, in patriarchalischer Einfalt und Sitte lang lebender Menschen: auf der andern Seite einen Riesenstamm von gewaltthätig starken, frevelhaft übermüthigen vermeintlichen Göttersöhnen. Der Kampf dieser zwei, den göttlichen und natürlichen Willen repräsentirenden Urvölker ist der wesentliche Inhalt der ganzen Urgeschichte, bis, da die Entartung und Verwilderung immer zunimmt, nach der göttlichen Gerechtigkeit, die große Vertilgung eines so ganz entarteten Menschengeschlechts in der allgemeinen Fluth herbeigeführt wird. Dieser Zwiespalt, der in der Menschheit liegt, bildet die

Grundlage aller Geschichte.[1] Schon in dieser Annahme eines vollkommenen Urzustandes liegt die absolute Geistlosigkeit des Schlegel'schen Standpunkts. Denn wenn das, was das Ansich, die Bestimmung und der Zweck des Menschengeistes ist, schon als eine unmittelbar vorhandene Voraussetzung desselben angesehen wird, so kann er nicht durch eigene Thätigkeit, d. h. auf freie Weise, in diesen Zustand gelangen; er ist ihm also gegeben, und somit etwas ganz Aeußerliches. Fichte, der in seinen ursprünglichen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten noch das ganz Richtige ausgesprochen, ließ sich seitdem verleiten, dieser mehrfach hingestellten Ansicht gleichfalls beizutreten; und auch bei Schelling werden wir sie in einer der späteren Wendungen seiner Denkungsweise wieder finden.

b. Die Aufgabe des zweiten Abschnitts ist, den jedem der Hauptvölker des Alterthums zugemessenen Antheil an der göttlichen Wahrheit oder das ihnen verliehene Maß und Erbtheil der höhern Erkenntniß, nebst der beigemischten menschlichen Ausartung oder Verirrung, näher zu bestimmen und zu entwickeln; womit dann zugleich die Charakteristik des innern Worts, als worin das eigentliche unterscheidende Merkmal und geistige Wesen des Menschen und der Menschheit besteht, verbunden ist: um, wie sich dieses bei einem jeden derselben verschiedenartig gestaltet und eigenthümlich entwickelt hat, in ihrer Sprache, Schrift und Sage, Geschichte, Kunst und Wissenschaft, in ihrem Glauben, Leben und Denken, mit den wesentlichsten Grundzügen nachzuweisen.[2] Das Einzelne leistet aber durchaus nicht, was man hiernach erwarten konnte, indem weder das immer weitere Entfernen von der Vollendung der Urzeit noch auch ein Stufengang der Erhebung und Wiederherstellung des Menschen bemerklich gemacht wird: wie auch die Charakterschilderungen der Völker im Ganzen

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 39—40 (Philosophie des Lebens, S. 329—330), 41—44, 49, 53—57, 67.

[2] Ebendaselbst, S. 82.

fahl sind, und sich selten übers Empirische erheben. Da Schlegel bei den Indiern die deutlichsten Spuren des Urzustandes wiederfinden will, so zieht er ihre Mythologie der griechischen bei weitem vor.[1] Oft wird die Charakteristik spielend. Denn während in der Urwelt die vier Vermögen des Geistes als die in Eins zusammenwirkende, noch ungetheilte Seele behauptet werden, so schreibt er, nach der allgemeinen Zersplitterung des ganzen Bewußtseins in der ersten Weltperiode, den Chinesen die Vernunft, den Indiern die Phantasie, den Aegyptiern den Verstand, den Juden den Willen als das vorherrschende Element zu, und findet diese Auffassung des jüdischen Volkes dadurch gerechtfertigt, daß der Wille das Erkenntniß-Organ für die göttlichen Dinge im Menschen sei: Die übrigen Völker blicken rückwärts in alter Erinnerung von dem glücklichen ehemaligen Zustande, die Hebräer vorwärts in Sehnsucht nach Erlösung. Ihnen, als dem prophetischen Volke, ist also die zweite Offenbarung, als das verbindende Mittelglied zwischen der ersten göttlichen Offenbarung im Anfange, und der vollen Entfaltung in der neuern Zeit geworden.[2] In den Persern will er dann einerseits eine Vermittlung dieser vier Völker erkennen, obgleich sie andererseits, dadurch daß sie den Griechen, Römern und Napoleon in der Welteroberung das Beispiel gegeben, das Verderben an ihrem Theile immer mehr befördert haben.[3]

Die Perser machen also den Anfang einer zweiten Weltperiode, zu welcher Schlegel auch noch die Griechen und Römer rechnet. In den heiligen Ueberlieferungen der Völker der ersten Zeit will er die deutlichsten Spuren einer dem Menschengeschlecht ursprünglich verliehenen ewigen Wahrheit erkennen, die verloren gegangen, und im spätern Heidenthum durch den beigemischten Irrthum aller Art verfälscht, durch die zahllosen hinzugefügten Dichtungen ganz verdeckt und verdunkelt sei. Doch gesteht er

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 143.
[2] Ebendaselbst, S. 156—174, 178.
[3] Ebendaselbst, S. 174—175.

andererseits zu: Daß bei jeder der in der zweiten Weltperiode weltherrschend gewordenen Nationen eine höhere geistige oder sittliche Kraft sichtbar hervortritt, die sich schon in den gebildeten Sitten der alten Perser kund gibt, und woran sich dann eine edle Begeisterung des kriegerischen Ruhms und der Vaterlandsliebe so leicht anschließen konnte. Die Kraft des erfinderischen Genie's in den Wissenschaften und in der Kunst des Schönen wird niemand den Griechen absprechen, oder ihnen den Vorrang darin so leicht streitig machen können: so wie die Römer hinwiederum in der Charakterstärke und der moralischen Kraft des Willens, in dem gegenseitigen Kampf der Völker und des Staats, den andern vorantreten. Während die Völker der ältesten Periode mehrentheils in einem völlig abgeschlossenen Zustande blieben, ist das charakteristische Merkmal der zweiten Periode, daß ein näherer Zusammenhang, ein gegenseitiger Einfluß, lebendiger Verkehr und vielfache Wechselwirkung zwischen mehreren Nationen, ja in dem gesammten Völkerkreise und der ganzen damaligen civilisirten Welt, zugleich mit den ersten großen Eroberungen eintritt.[1] — Anderwärts will Schlegel, sein obiges Schema weiter anheftend, bei den Griechen den Verstand, bei den Römern die Willenskraft, im Mittelalter die Phantasie und in der modernen Zeit die Vernunft überwiegend finden.[2]

α. Die geistige Bedeutung und der unterscheidende Charakter des letzten Weltalters ist in dem Lichte zu finden, welches aus dem alten Erbtheil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung und aus der neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers mit dem Fortgange der Zeiten immer heller und stärker hervortritt, und endlich nicht blos den Staat und die Wissenschaft, sondern auch das ganze Leben christlich gestalten und neu umwandeln soll.[3] Den Beginn der sich regenden weltlichen Freiheit

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 240—244, 251—252.
[2] Phil. Vorlesungen, insbesondere über Phil. der Sprache, S. 146.
[3] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 5.

und des Kampfes gegen die geistliche Macht, bei den Hohenstaufen und Gibellinen, sieht dann Schlegel als den Wendepunkt vom Guten zum Bösen, als den Keim des Zwiespalts und der Zerrüttung in der Christenheit an, der wie eine selbstständige Naturkraft und ein zerstörendes Weltgesetz Alles in feindselige Verwirrung aus einander riß.[1] Jede weitere Entwickelung des spätern Mittelalters, z. B. die Ausbildung der Scholastik als Wissenschaft, wird als Rückschritt betrachtet: die spätern Mönchsorden aber, vornehmlich die Jesuiten, als die Arznei gegen das einbrechende Verderben.[2] Die große, furchtbare Katastrophe endlich, bis zu welcher das Menschengeschlecht kommen mußte, um den größten Kampf mit dem antichristlichen Principe, als der vollendeten Weltherrschaft des Bösen, bestehen zu können, soll — die Reformation sein: die gänzliche Losreißung von der historischen Ueberlieferung, worin besonders das Fehlerhafte und Verderbliche dieses ganzen Beginnens sich ankündigte, und der feste Halt eines innern Religionskerns verloren ging, indem mit dem Priesterthum auch der Glaube an das Geheimniß fiel.[3]

Als Ausgang der Geschichte prophezeit Schlegel, daß in der endlichen Wiedervereinigung und Rückkehr zu dem katholischen Mittelpunkt und ewigen Ursprunge die allgemeine Anerkennung und vollkommene Bestätigung der Wahrheit werde gefunden werden.[4] Er klagt, daß auch in die katholischen Staaten der Geist des Protestantismus, d. h. das Element der umwälzenden Neuerung, und zwar mit viel mehr Gefahr und größeren Erschütterungen eingedrungen: und hält es für ungleich besser, daß, im Kampf auf Leben und Tod, er rein ausgeschieden und abgetrennt werde, als wenn bei unterdrückter Krisis der Krankheitsstoff auf die innern Theile zurückfalle.[5] Schlegel will also im Protestan-

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 122, 148—150.
[2] Ebendaselbst, S. 162—163; 174, 209—210.
[3] Ebendaselbst, S. 176, 180, 186, 198, 202—204.
[4] Ebendaselbst, S. 208.
[5] Ebendaselbst, S. 218—221.

tismus, als dessen letzte gefährlichste Ausgeburt er die französische Revolution bezeichnet,[1] das Princip der Freiheit des Gedankens vernichten und in die Objectivität einer blos äußerlich gegebenen Wahrheit versenken. Als Momente einer wahrhaft göttlichen, nicht menschlichen Reformation dieses antichristlichen Staatsgeistes, wie Schlegel sich ausdrückt, scheut er sich nicht, neben die französische Restauration auch die Wiederherstellung des Jesuiterordens zu stellen. Mit dem Eintritt der göttlichen Reformation, meint er, würde die bisherige menschliche schon von selbst verschwinden.[2] Schlegel kann es nicht ertragen, daß der Geist aus sich selbst die Wahrheit erzeuge: Die Behauptung der Wahrheit gegen die Irrthümer des Zeitgeistes kann nur dann einen dauernd glücklichen Erfolg gewinnen, wenn das göttliche Positive, in welchem Gebiet es auch sein mag, als ein Lebendiges erkannt und aufgefaßt und mit der vollen Kraft des geistigen Lebens hingestellt wird.[3] Er triumphirt über die Bekehrung Schellings und Anderer,[4] zu einer Zeit, als jener sie noch nicht öffentlich ausgesprochen; und man muß bekennen, daß wir diese Bekehrungen (auch innerhalb des Lutherthums) theilweise dem Schlegel'schen Wirken zuzuschreiben haben. Schlegel sagt am Schlusse: „In den letzten Jahrhunderten, wo der Zwiespalt über die Liebe siegt, bleibt uns, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geschichte, nur die historische Hoffnung übrig;" und das ist die ganze Theodicee, die er der Uebermacht des „Fürsten dieser Welt" in unseren Zeiten entgegenzusetzen vermag.[5] Die endliche Besiegung des Antichrists und die Wiederbringung aller Dinge in dieser Zeitlichkeit ist das ganz Richtige der Schlegel'schen Ansicht. Kant, Herder, Fichte in seinem neu umgebildeten Systeme deuten

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 257 flg.
[2] Ebendaselbst, S. 274, 286, 259, 276, 306.
[3] Ebendaselbst, S. 301.
[4] Ebendaselbst, S. 320.
[5] Ebendaselbst, S. 324 (70, 321).

alle auf diesen neuen Himmel und diese neue Erde, und deren baldige Verwirklichung. Nur tritt bei Schlegel das ganz Verkehrte ein, daß er zu dem Ende ins zwölfte Jahrhundert zurückkehren und sich darin festrennen will, statt daß die Andern diese Wiedergeburt mit mehr Grund nach vorwärts suchen.

3. Der Gegenstand der Philosophie ist das Ganze des innern Lebens; sie ist die lebendige Wissenschaft des Lebens, um das Räthsel des Daseins zu entziffern, — die einer unbekannten Liebe entgegenstrebende Vermuthung. Die einzige Voraussetzung des innern Lebens, deren diese Philosophie bedarf, ist die Ironie der Liebe, welche aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eigenen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschlossenen Idee eines Unendlichen entspringt. (In Dresden, wo Schlegel diese Vorlesungen hielt, in diesem Herzen des protestantischen Deutschlands und in der Nähe des Schauplatzes seines früheren Standpunkts, konnte er seine neue Lebensphilosophie nicht auskramen, ohne pro forma wenigstens an die alte Ansicht anzuknüpfen.) Die Philosophie des Lebens ist also eine innere geistige Erfahrungswissenschaft, die auf Thatsachen einer höheren Ordnung beruht. Die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist zunächst blos, den Widerstreit und innern Zwiespalt der verschiedenen Geistesvermögen vollständig aufzufassen: demnächst aber, auf die Punkte aufmerksam zu machen und hinzuweisen, von welchen aus die Wege der Rückkehr zu der verlornen ursprünglichen Harmonie in unserm Innern gefunden werden könnten. Immer bemüht, den wandelbaren Proteus des eigenen Selbst zu fassen, kann unser ohne andern Leitfaden sinnendes und suchendes Ich oft über diese innern Räthsel des Daseins in ein seltsames Erstaunen gerathen, manchmal auch wohl von einer leisen Furcht ergriffen werden, niemals aber vermag es, ganz allein und blos aus sich selbst, den Gegenstand seiner Sehnsucht und den Ausgang aus dem eigenen Gedankenlabyrinth solcher

tragischen Verblendung zu finden und mit sich selbst in Harmonie zu kommen. [1]

Da der Zweck dieser Vorlesungen ist, das realisirte Resultat der Weltgeschichte darzustellen, so schließen sie sich genau den vorhergehenden an. Indem ferner diese Wiederherstellung das lebendig vollständige Bewußtsein umfaßt, so weist Schlegel sie in allen Momenten desselben: in der Sprache, dem Gedächtniß, der Kunst und dem Denken selber nach, — Philosophie der Sprache; im Glauben und Wissen, — Philosophie der Offenbarung; die Naturphilosophie endlich lehrt die Bedeutung der Natur aus dem Verständniß des Ganzen, und die Bestimmung des Menschen nach der höchsten Erkenntniß. Doch sind diese von ihm selber vorläufig angegebenen Theile bei der Ausarbeitung nicht immer streng geschieden geblieben: wie er denn ausdrücklich bemerkt, daß die Philosophie der Sprache auch noch in den beiden andern Theilen zur Anwendung komme, und zwar in einem höhern Sinne. [2]

a. Philosophie der Sprache. Das ganze System der Sprachen oder die gesammte Sprachenwelt ist nur der äußerlich sichtbar gewordene Abdruck und treue Spiegel des Bewußtseins und innern Denkvermögens. Die verschiedenen Epochen in der ältesten Sprachproduction bilden eben so viele Bildungsstufen in dem Entwickelungsgange des menschlichen Geistes: und die Sprache überhaupt ist gleichsam das gemeinsame Gedächtniß und große Erinnerungsorgan des ganzen Menschengeschlechts. Der von der ewigen Liebe erschaffenen menschlichen Seele ist ein Antheil an dem Urquell der ewigen Liebe zugetheilt oder angeboren, — eine höhere Mitgabe von Jenseits, die dann natürlich erst mit dem vollen Erwachen und der deutlichen Entwickelung des übrigen Bewußtseins mit erweckt werden, und der Seele auf diese

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Phil. der Sprache, S. 13—14, 63—64, 25—26, 59.

[2] Ebendaselbst, S. 315.

Weise nicht anders, als in der Form einer Erinnerung dieser ewigen Liebe erscheinen kann. Diese Erinnerung ist nicht eine Erinnerung von Ehemals, sondern von Ewigkeit. Gewöhnlich oder wenigstens sehr oft wird die Ewigkeit so erklärt und verstanden, als sei es blos das gänzliche Aufhören, die vollkommene Abwesenheit oder die unbedingte Verneinung aller Zeit; dann würde darin aber zugleich auch die gänzliche Verneinung des Lebens und alles lebendigen Daseins liegen, und es würde nichts übrig bleiben, als der nichtige Begriff eines durchaus leeren Seins oder des eigentlichen Nichts. Die Ewigkeit ist vielmehr die volle, vollständig allumfassende, vollendet vollkommene Zeit, die nämlich nicht blos nach Außen unendliche, nämlich ohne Anfang und Ende fortlaufend immerwährende, sondern auch innerlich unendliche, wo also in der unendlich lebendigen, durchaus lichten Gegenwart, und in dem seligen Gefühl derselben die ganze Vergangenheit und auch die ganze Zukunft ebenso lebendig, ebenso klar und hell, ja ebenso gegenwärtig ist, als die Gegenwart selbst. Diese selige Zeit ist nichts, als der innere Pulsschlag des Lebens in der ohne Anfang und Ende fortlaufenden Ewigkeit: die gefangene, gefesselte Zeit nichts Anderes, als die durch den Geist der absoluten Verneinung in Unordnung gebrachte Ewigkeit, wo die starre Gegenwart allein hervorragt, Alles despotisch beherrscht, die Vergangenheit in die Nacht des Todes versenkt ist und die Zukunft in trüber Dämmerung ungewiß hin und her schwebt. Verbindungspunkte, in denen sich Zeit und Ewigkeit gegenseitig durchdringen, sind die wahre Kunst und höhere Poesie, als die transscendentale Erinnerung der ewigen Liebe im menschlichen Geiste, die reine Sehnsucht nach dem Unendlichen und die wahre Begeisterung des Göttlichen. Diese ewigen Grundgefühle in der menschlichen Brust sind die innere Hieroglyphenschrift und gemeinsame Ursprache der Seele, deren einzelne Accorde noch in unserer Brust wiedertönen.[1]

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 85, 93—95, 98, 102, 106—107, 115—116, 123, 126, 128, 132, 129.

b. Religionsphilosophie. Das in diesem vollständigen Begriff des Bewußtseins mitgegebene Gefühl der reinen Liebe ist nun durch die Krisis des Zweifels zu einem bestimmten Urtheil der innern Gewißheit und festen Entscheidung hindurchzuführen. Dem Verstande aber muß der Zweifel vorzüglich zugeschrieben werden; und dies ist der eigenthümliche Ort desselben in dem menschlichen Bewußtsein. Das innere Gefühl ist dagegen dieser fruchtbar volle Mittelpunkt in dem ganzen sonst getheilten und zerrissenen Bewußtsein, wo die einzelnen Regungen aller andern isolirten Kräfte sich begegnen, zu einem neuen Leben einander durchdringen und harmonisch vereinigen. In der Steigerung des geistigen Gefühls zur besonnensten Klarheit besteht die Urtheilskraft; das Urtheil ist also ein intelligentes Gefühl der richtigen Unterscheidung.[1] Hier neigt sich Schlegel zur Jacobi'schen Schule (besonders zu Fries) hin, die auch in der Verknüpfung des Gefühls und der Reflexion den höchsten Standpunkt finden wollte. Er fährt fort: Gott soll den Schlußstein des ganzen menschlichen Bewußtseins bilden. Nun ist aber Gott außer und über dem menschlichen Bewußtsein. Von uns erfaßt und lebendig wirksam gemacht, ist die Idee der Gottheit ein Gedanke, der zugleich Gefühl ist. Die ewigen Grundgefühle des Göttlichen im Menschen sind die geistigen Vocale in jener höheren Sprache und innern Erkenntniß. — Dies nennt Schlegel nun den Glauben: und hält dessen objective, inhaltsvolle Bedeutung der von Jacobi aufgestellten ganz subjectiven und leeren ausdrücklich entgegen. Dessen „Surrogatglauben der Vernunft" beschuldigt er dann auch mit vollem Bewußtsein des Rationalismus, der „zur Hinterthür unter der Maske des Glaubens wieder hereingeschlichen" sei. Auch ihm aber ist Gefühl Alles, die volle Mitte des innern Lebens, der Punkt, von dem die Philosophie ausgeht, und zu

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 134, 290—291, 151—152, 158—159.

welchem sie immer wieder zurückkehrt: die Quintessenz des Bewußtseins, das wesentliche Fünfte zu den vier entgegenstehenden Endpunkten eines innerlich zertheilten Daseins.[1] Die Glaubens- und Gefühlsphilosophie ist in der That der bequemste Rückzug, den es gibt, nach einmal eingesehener Unzulänglichkeit des eigenen Standpunkts. Auch wird sie, wenngleich auf eine edlere Weise, nicht nur die übrigen Repräsentanten der Fichte'schen Schule, sondern sogar ihren Urheber selbst ergreifen. Dies sich vielfach wiederholende Phänomen des Aufgebens der eigenen Ansichten, welchem doch gewiß ein langer Kampf der Eigenliebe vorhergehen mußte, ist der beste Beweis, wie viel schneller jetzt die Gedankenentwickelung fortschreitet, und dies unstäte Treiben uns um desto eher dem absoluten Ziele entgegenführt. Es ist nichts dagegen einzuwenden, als die Bedingung und den Inhalt selbst der Philosophie jene Rückkehr zum wahren vollständigen Bewußtsein anzusehen;[2] nur mußte diese Rückkehr nicht zu einem bloßen Gefühle und dessen Begeisterung herabgesetzt, sondern im speculativen Denken bewerkstelligt werden. Das ganz subjective Bedürfniß, sich einem äußerlich Gegebenen anzuschließen, an einen objectiven Glauben sich anzuklammern, nachdem alle Hältniß im innern Gemüthe zusammengebrochen, wird hier durchaus willkürlich Philosophie, und noch dazu des Lebens, genannt,[3] — da es vielmehr als das völlige Absterben jeder lebendigen Philosophie bezeichnet werden müßte.

c. Naturphilosophie. Die Natur ist nichts Anderes, als eine Offenbarung Gottes und seiner ewigen Liebe, eine sichtbare Entfaltung seiner verborgenen innern Herrlichkeit im äußern materiellen Stoff. Nach diesem Standpunkt allein ist uns das Ganze der Natur durchaus klar und sinnvoll befriedigend für das Gefühl nicht nur, sondern auch für den forschenden Verstand.

---

[1] Phil. Vorl., insbesondere u. s. f., S. 163—165, 176—179, 209.
[2] Ebendaselbst, S. 219—220.
[3] Ebendaselbst, S. 231.

Die Schrift und die Natur sind nach dieser Ansicht nur zwei sich gegenseitig erklärende und ergänzende Hälften an dem von beiden Seiten beschriebenen Buche Gottes;[1] — was auch schon Hamann und andere Mystiker in unsern Tagen (Friedrich von Meyer) einem solchen des Mittelalters, dem Raimund von Sabunde, nachgeredet. Das Resultat der Schlegel'schen Lebensphilosophie hat dann wohl ein speculatives Ansehen: Das wahre Wissen (das lebendige Denken eines Wirklichen) besteht darin, daß man die Dinge so erkennt, nicht wie sie äußerlich erscheinen, sondern wie sie an sich sind; und diese innere Wesenheit der Dinge wird von Demjenigen begriffen oder verstanden, der sie so wahrnimmt, wie sie aus Gott hervorgegangen sind und in ihm bestehen. Das wahre Wissen ist also ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere, wahre Wesen derselben ergriffen wird.[2] Nur dies wäre zu fragen, warum und vor wem Gott sich, wie der sündige Adam, zu verbergen hätte. Wie konnte die auf Thatsachen höherer Ordnung gegründete Lebensphilosophie die schlechteste und todteste Kategorie der empirischen Physik auf die göttliche Allgegenwart übertragen und dies für lebendige Erkenntniß ausgeben wollen!

II. Friedrich Schleiermacher.

Das Ich, welches am Anfang dieser Richtung des transscendentalen Idealismus sich zum Absoluten erhoben hatte, wird jetzt zu einem bloßen Modus des absolut Objectiven. Zugleich ist der absolute Inhalt dieses objectiven Glaubens und dieses Glaubens an ein Objectives nur im fühlenden und urtheilenden Subjecte gegeben. Das Ich modificirt also den absoluten Inhalt durch seine eigenthümliche Weltanschauung, indem er in einem

---

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 255.

[2] Ebendaselbst, S. 300 (307).

Jeden anders erscheint. Das Ich ist so einerseits das Richtige, in Vergleichung zu dem festen Objectiven: andererseits das Absolute selbst, da es keinen höheren Richter der Wahrheit über sich erkennt, sondern ihr Kriterium an seiner Eigenthümlichkeit besitzt. Dieser ungeheure Widerspruch der absoluten Objectivitätslehre des Schlegel'schen Glaubens und der Ichheitslehre des subjectiven Idealismus Fichte's in Eins zusammengebunden, ist der Standpunkt des Schleiermacher'schen Philosophirens.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde zu Breslau den 21. November 1768 geboren. Er erhielt seine erste wissenschaftliche Bildung auf dem Pädagogium der Brüdergemeinde in Niesky. Von der Aufnahme in diese religiöse Gemeinschaft, wenn er gleich später (1787) aus derselben trat, ist ihm das tiefe religiöse Gefühl, was ihn bis an das Ende seines Lebens begleitete, geblieben. „Frömmigkeit" (sagt er von sich selbst) „war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte." [1] Seine theologischen Studien machte er anfänglich auf dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby; und als er aufhörte, Mitglied derselben zu sein, bezog er die Universität Halle, wo er in der Theologie Nösselt und Knapp, in der Philosophie Eberhard, und in der Philologie Wolf hörte. Nach vollendeten Studien wurde er Erzieher bei dem Grafen Dohna auf Finkenstein in Preußen, und trat dann zu Berlin in das Schullehrerseminar, welches Gedike damals leitete. Im Jahre 1794 wurde er ordinirt, und zuerst Hülfsprediger in Landsberg an der Warte, von 1796—1802 aber Prediger am Charité-Hause zu Berlin. Hier verband er sich mit Friedrich Schlegel und dessen Bruder durch

---

[1] Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (4. Aufl., 1831): S. 10.

Beiträge zum Athenäum: und mit dem ersten zu einer gemeinschaftlichen Uebersetzung des Plato. Schlegel zog sich zwar bald von diesem Unternehmen zurück, nachdem er schon fünf Bogen hatte drucken lassen; es blieb ihm aber die ganz eigenthümliche Vorliebe zur Platonischen Philosophie, die auch Schleiermachern stets beseelte, weil Beide darin Anklänge an eine christliche Glaubensphilosophie zu finden meinten. Im Jahre 1802 wurde Schleiermacher Hofprediger in Stolpe: und, nachdem er bald darauf einen Ruf an die Universität Würzburg abgelehnt hatte, noch in demselben Jahre zum Universitätsprediger und Professor der Theologie und Philosophie in Halle ernannt, wo er während einiger Jahre theologische Encyklopädie las, exegetische und dogmatische Vorlesungen hielt, und auch philosophische Sittenlehre vortrug.

Als nach dem Krieg von 1806, durch die Abtretung Halle's, diese Universität für eine Zeit lang aufgelöst wurde, schlug Schleiermacher seinen beständigen Wohnsitz in Berlin auf, wurde hier im Jahre 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und verheirathete sich. An der neu errichteten Universität Berlin, deren Gründung er (wie Fichte) durch seine Schrift: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende", 1808, betrieb, wurde er zum Professor der Theologie ernannt. Ein freier Vortrag, dem der verwickeltste Periodenbau stets gelang, und eine Dialektik zu Gebote stand, die den Gegenstand nach allen Seiten hin beleuchtete und auflöste, zeichnete ihn hier besonders aus. Von 1810—1814 nahm er Antheil an den Arbeiten für den öffentlichen Unterricht im Ministerium des Innern. Im Jahre 1811 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften und 1814 Secretair der philosophischen Klasse, entsagte jedoch später den Ansprüchen, Philosoph zu sein, und beschränkte sich auf Theologie, bei Gelegenheit eines Artikels in der Augsburger allgemeinen Zeitung, der im Schoße der Akademie selbst lange Discussionen, und wohl auch die Vereinigung ihrer vier Klassen in zwei

veranlaßte, und in welchem es unter Anderem hieß, daß von den drei Mitgliedern, aus denen die philosophische Klasse bestand, zwei (Ancillon und Schleiermacher) wohl nur Dilettanten wären, und der dritte (der Stifter der historischen Juristenschule) sich selber wundern müsse, wie er dahinein gekommen sei. Der Ruf und der Einfluß, den Schleiermacher als akademischer Lehrer hatte, war sehr ausgebreitet, obgleich er eigentlich keine Schule bilden konnte, was auch seinem philosophischen Principe durchaus entgegen gewesen wäre. „Wie wir damals als Jünglinge," schreibt er an Gustav von Brinkmann in der Zueignung der dritten Ausgabe der Reden über die Religion, „nicht gern wollten eines Einzelnen Schüler sein, sondern alle Richtungen der Zeit auf unsere Weise aufnehmen, und dieses Buch, wie meine andern frühern schriftstellerischen Erzeugnisse, weder an eine Schule sich anschließen wollte, noch auch geeignet war eine eigene zu stiften: so bin ich auch in meiner unmittelbaren Wirksamkeit auf die Jugend demselbigen Sinne treu geblieben, und habe mir, nicht verlangend, daß die Söhne schlechter sein sollten als die Väter, nie ein anderes Ziel vorgesetzt, als durch Darstellung meiner eigenen Denkart auch nur Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben." [1] So wollte er in Sokratischer Weise durch Ironie und Dialektik [2] mehr anregen als belehren, wie denn auch seine Vorlesungen oft nur ein negatives Resultat, gleich einem Platonischen Dialoge, zu haben schienen. Da aber sein Zweck nicht, wie der des Sokrates war, die allgemeine Idee des Wissens zu erzeugen, sondern nur eigenthümliche Auffassungsweisen derselben: so ist, statt daß aus der Sokratischen Denkart alle späteren griechischen Schulen hervorgingen, Schleiermachers wissenschaftlicher Einfluß, nach seinem Tode fast in nichts zerfallen, und der Antheil des gelehrten Publicums an der Herausgabe seines Nachlasses auch nur

[1] Reden über die Religion, S. IX (Vergleiche: Der christliche Glaube, 2. Ausgabe, Bd. I., S. V).

[2] Vergl. Reden über die Religion, S. 37 und 45.

gering, da Eigenthümlichkeit, wenn es auch die große Schleiermachers ist, nur, so lange sie lebendig wirkt, ergreifen kann. Er will keiner Schule angehören. Das Princip der Eigenthümlichkeit ist aber nur eine, wenn auch noch so eigenthümliche, Wendung der Fichte'schen Ichheitslehre; und Schleiermacher gehört also doch, wie jeder, er mag wollen oder nicht, einer Schule an, wenn er sich selbst von der Ehre ausschließt, eine gestiftet zu haben. Er starb am 12. Februar 1834 an einer Lungen- und Unterleibsentzündung, die er im Eifer für seine amtliche Thätigkeit sich zugezogen hatte. Die klare Besonnenheit, welche ihn sein ganzes Leben hindurch begleitete, verließ ihn auch im Tode nicht; er starb, nach Genuß und Austheilung des Abendmahls an seine Nächsten, mit den Worten, „In diesem Glauben sterbe ich," nicht nur mit dem Himmel versöhnt, sondern auch nach genauster Anordnung seiner irdischen Angelegenheiten. Er wurde am 15. Februar, unter der allgemeinsten Theilnahme der ganzen Stadt, die in so vielfacher Beziehung in seinen Wirkungskreis hineingezogen war, auf dem neuen Kirchhofe vor dem Halle'schen Thore beerdigt.

Die erste bedeutende Schrift Schleiermachers erschien anonym, wie auch viele der spätern; doch ist jene die einzige, zu der er sich auch in der Folge nie bekannt, offenbar wegen ihres Inhalts und seiner bürgerlichen Stellung. Diese Schrift, „Vertraute Briefe über die Lucinde," ist zuerst im Athenäum, und bald darauf 1800 selbstständig erschienen. Carl Gutzkow hat sie nach Schleiermachers Tode 1835 von Neuem herausgegeben. Außer einigen äußeren Kennzeichen der Autorschaft, indem sich der Verfasser mehrmals Friedrich nennen läßt,[1] und Schleiermacher damals in der engsten Verbindung mit dem Verfasser des Romans stand, ist wohl der beste innerliche Beweis seiner Autorschaft der ganz eigenthümliche, unverkennbare Styl derselben, der ganze Vortrag

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde (1835), S. 101, 105 u. s. f.

und die Denkweise, endlich die zergliedernde Dialektik, wie sie sich besonders in der Beilage zum dritten Briefe („Versuch über die Schamhaftigkeit," S. 46—68) findet. Der Standpunkt dieses Buchs, das sich selbst (S. 3) „Variationen über das große Thema der Lucinde" nennt, geht um ein Beträchtliches noch weiter, als der der Lucinde selbst, obgleich ich nicht gerade, wie Hegel,[1] das Hervorheben der sinnlichen Liebe im Gegensatz zur Ehe, wenn es auch mit mehr Methode und Absicht, als selbst in der Lucinde aufgestellt ist, für die Haupttendenz des Buches ansehen kann. Der im Romane nur angedeutete philosophische Standpunkt ist in den Briefen mit klarem Bewußtsein ausgesprochen, und an die Stelle der sich selbst genügenden Sehnsucht ausdrücklich ihre Erfüllung und volle Befriedigung getreten. Das Ich bleibt nicht in der Ironie stehen, jede That zu verschmähen, sondern erreicht seine Unendlichkeit, und zwar als Unendlichkeit eines particularen, eigenthümlichen Ichs in der Liebe. In ihr sind die höchsten Gegensätze des Sinnlichsten und Geistigsten versöhnt: sie daher das Göttlichste, und zwar als eigenthümliche Einheit eigenthümlicher Iche. Diese eigenthümliche That des Ich ist also selbst das Absolute, welches so erst durch die Liebe hervorgebracht wird.

Doch bald erhob sich Schleiermacher von diesem ästhetischen Standpunkte zu dem eigentlich metaphysischen, indem er nun nicht mehr in einer äußeren That des Ich, sondern in der innern Entfaltung seines Wesens, in dem Verhältnisse desselben zum Universum, und in der Art und Weise, wie es dieses theoretisch erfaßte, die Eigenthümlichkeit desselben nachzuweisen suchte. Diesen Standpunkt repräsentiren die Schriften: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern," zuerst erschienen 1799, (zweite Auflage 1806, dritte 1822, vierte 1831); um dieselbe Zeit (1800) schrieb Schleiermacher seine „Monologen. Eine Neujahrs-

[1] Werke, Bd. VIII., §. 164, S. 227—229.

gabe" (zweite Aufl. 1810, dritte 1822, vierte 1829); und mehrere Jahre später, 1806, die dritte in diesen Cyklus gehörige Schrift: „Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch" (zweite Ausgabe 1826). Diese drei Schriften sind es besonders, durch die Schleiermacher mächtig in die Entwickelung der Geschichte der Philosophie eingegriffen, und in denen sein philosophisches Princip in der Anwendung auf Theologie auch am Unverhülltesten sich darstellt.

Das letzte Stadium der Schleiermacher'schen Lehre ist dann die Uebertragung dieses Princips auch auf die übrigen Wissenschaften, besonders die Ethik und Dogmatik. Wir können dies seinen wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt nennen, während im zweiten die religiöse Seite überwog. Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" gab er 1803 heraus, und später wurden sie nochmals aufgelegt. „Der christliche Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt," in zwei Bänden, erschien zuerst 1821, die zweite Ausgabe 1830—1831. Endlich gehört hierher der von Professor Alexander Schweizer aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse 1835 herausgegebene „Entwurf eines Systems der Sittenlehre." In derselben Weise sollen auch seine übrigen Berliner Vorlesungen über Dialektik, Psychologie, Pädagogik, Politik, Aesthetik u. s. f., wie die theologischen, seinen auf dem Sterbebette gemachten Bestimmungen gemäß, durch mehrere seiner Anhänger herausgegeben werden. Hier kommt er, nachdem das Ich, das im ästhetischen Standpunkt ein subjectives Absolutes war, im religiösen mit dem objectiven Absoluten in Berührung getreten ist, zu der Einsicht, daß das Ich, wenn es in seiner beschränkten Eigenthümlichkeit aus dem Gefühle herausgeht, unfähig sei, das Absolute, wissenschaftlich wenigstens, auf positive Weise, durchs Denken, zu erkennen, sondern es nur negativ oder blos auf mythische Weise zu fassen vermöge. So bahnt er dem Novalis den Weg, der, um die philosophische Erkenntniß zu retten, zur Ertödtung des particularen Ich auffordert.

A. Die Briefe über die Lucinde kündigen zunächst eine völlig neue Lebensansicht, eine Umwälzung der ganzen bisherigen Denkungsweise an, und nennen diejenigen, welche stets beim Alten und Hergebrachten bleiben wollen, die Unverständigen, denen Schleiermacher ironisch auch das Werkchen zueignet: Sobald etwas unter uns dem Bessern Platz gemacht hat, bereitet Ihr es für Euch zu einer ewig dauernden Mumie, und bewahrt es als ein heiliges Palladium. Vorzüglich aber habt Ihr, in Absicht der Liebe, eine Constitution zu vertheidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifste Frucht ist von dem schönen Bunde der Barberei und der Verkünstelung, und der schon so viel Leben und Gedeihen geopfert ist. Die Liebe soll auferstehen, ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, daß sie froh und frei herrsche im Gemüth der Menschen und in ihren Werken, und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge.[1] Um also die neue Zeit und das neue Leben herbeizuführen, ermahnt er Jeden, der einmal in der Opposition sei und sein müsse — (er selbst trat erst nach der Juli-Revolution, durch seinen bekannten Brief in einem Pariser Journale, dem Messager des Chambres, feierlich aus derselben heraus), — ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das Herrschende und das Gedrückte ist in der Welt, sein Leben hinzustellen, bei allem innern Ernst und hoher Würde scherzend mit den Elementen der Unvernunft, wie dieses ernste, würdige und tugendhafte Werk (eben die Lucinde) thut.[2]

Sodann wird das Princip der Eigenthümlichkeit in sein klarstes, vollstes Licht gesetzt, und die Geschlechtsliebe als deren vollendetste Ausprägung angesehen: Du weißt, wie ich scheu und bedächtig und ehrerbietig mit Allem umgehe, was sich mir als ein eigen gebildetes Wesen ankündigt, sei es ein Mensch

---

¹ Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 6, 8—9.

² Ebendaselbst, S. 10 (Reden über die Religion, S. 304), 19.

oder ein Gedanke oder ein gebildetes Werk, und wie lange und unersättlich ich in der Anschauung verweile.[1] Der Verfasser schreibt seiner Schwester, auch Frauen müßten das Buch, wo die Liebe bis in ihre innersten Mysterien aufgesucht werde, lesen, und auf Veranlassung desselben mit Männern oder vor Männern über diese Empfindungen reden können: Wie wollt Ihr denn das hindern, daß ein Mann sich nicht Vorstellungen davon mache, wie diese und jene im Zustande des Liebens wohl sein, und wie Alles, was dazu gehört, sich in jeder eigenthümlich gestalten möge? Ihr müßtet vielmehr zuerst aufhören, eigenthümlich zu sein, damit man nicht in Versuchung geriethe, Eure Eigenthümlichkeit in der Liebe auch aufsuchen zu wollen. Es ist wohl etwas sehr Unfruchtbares, wenn Frauen unter einander von der Liebe reden. Aber Männer und Frauen müssen unter einander davon reden; und da man dabei nicht von der Liebe dieses oder jenes wirklichen Menschen ausgehen darf, die man nie ganz zu kennen glauben soll — (die Eigenthümlichkeit ist auch das quantitativ Unendliche) —, so gibt es ja nichts Schöneres dazu, als die wahren und klaren Darstellungen eines begeisterten Dichters, an deren Ansicht sich auf eine natürliche Weise die eigenthümliche Vorstellungsart eines Jeden ankrystallisirt.[2] Das ausschließliche Vorrecht der Liebe wird daher geschildert als die vollkommene Symmetrie des Eigenthümlichen, und das beständige Zusammentreffen zweier Individualitäten im Heiligsten und Schönsten von jedem Punkte aus.[3]

Indem **endlich** so in der Liebe zwei Eigenthümlichkeiten ganz in Eins zusammengehen, so ist damit die Schranke der Eigenthümlichkeit überschritten. Die wahre **Unendlichkeit** wird also nur in der Liebe gefunden. Wenn wir, schreibt dem Verfasser seine Geliebte, unser Sinnen und Denken und Handeln

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 1—2.
[2] Ebendaselbst, S. 20—21, 26—28, 30.
[3] Ebendaselbst, S. 125.

bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen, und überall aufs Neue die unendliche Uebereinstimmung unserer Geister antreffen, daß Du entzückt ausrufst: sind wir denn mehr als Ein Wesen, Leonore? dann durchglüht uns auch gewiß am stärksten und göttlichsten das heilige Feuer der Liebe, und dann feierten wir am liebsten ihre höchsten Mysterien. Und wenn Du an meine Brust gelehnt, alle Deine Freude an mir und alle Deine Sehnsucht nach dem schönen Leben, das wir im Auge haben, in der unmittelbaren Nähe meines Herzens aushauchst: dann fühlen wir auch Beide am tiefsten, wie einzig wir sind durch und durch, und mich durchzuckt, wie ein göttlicher Blitz, der mich fast verzehrt, eine unendliche, zusammenhangende Reihe von gleichen Gedanken und Gefühlen, die vom höchsten Himmel bis in den Mittelpunkt der Erde reicht, und mir Vergangenheit und Zukunft, und Dich und mich, und Alles erleuchtet und erklärt.[1] So kann in der Liebe das ganze Leben, die ganze Menschheit mit ihren unendlichen Geheimnissen angeschaut werden; und aus ihr sollen alle übrigen bürgerlichen Verhältnisse neu gestaltet hervorgehen, nur müssen zu dem Ende die bisherigen Formen weggeworfen werden.[2] Auch im geistigen Sinne werden daher die Menschen durch die Liebe erst gemacht.[3]

Als Inhalt der Liebe wird die Verknüpfung der Gegensätze des Sinnlichen und Geistigen behauptet: Das Sinnliche erhält durch seine innige Verwebung in das Geistige ganz neue Eigenschaften, und wird über alle Gefahr des Abstumpfens und Veraltens hinausgehoben,[4] — da doch vielmehr in der Ehe der Trieb zu verschwinden bestimmt ist. Diese Verknüpfung befriedigt dann die alte Sehnsucht, und wird einen Genuß gewähren, den nichts vorher zu verleihen vermochte: Hier hast Du die Liebe

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 108—109.
[2] Ebendaselbst, S. 101, 37—38, 135—139.
[3] Ebendaselbst, S. 117.
[4] Ebendaselbst, S. 39.

ganz und aus Einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste nicht nur in demselben Werk und in denselben Personen neben einander, sondern in jeder Aeußerung und in jedem Zuge aufs Innigste verbunden. Es läßt sich hier eins vom Andern nicht trennen. Im Sinnlichsten siehst Du zugleich klar das Geistige, welches durch seine lebendige Gegenwart beurkundet, daß jenes wirklich ist, wofür es sich ausgibt, nämlich ein würdiges und ein wesentliches Element der Liebe. Und ebenso siehst Du durch den reinsten Ausdruck der geistigsten Stimmung und des erhabensten Gefühls hindurch das Herz höher schlagen, das Blut sich lebhafter bewegen, und das süße Feuer der Lust gedämpfter und milder durch alle Organe ein- und ausströmen. Kurz so Eins ist hier Alles, daß es ein Frevel ist, Angesichts dieser Dichtung die Bestandtheile der Liebe nur abgesondert zu nennen. Und wie vollständig ist sie dargestellt: vom leichtesten Gaukeln des Scherzes, von dem ausgelassenen Muthwillen, den der Uebermuth der Jugend und das Glück einer fast unverhofften Rettung erzeugt, bis zur heiligsten Anbetung der Menschheit und des Universums in der Geliebten, durch Alles hindurch, was dazwischen liegt, das ruhige und heitere Dasein, das besonnene Streben nach gemeinsamem Leben und Wachsthum, und in allen Stimmungen, im tiefsten unsäglichsten Schmerz, im Enthusiasmus der Freude, und in der unendlichen Ruhe, in der sich die Liebe nur nach sich selbst sehnt.[1]

Diese Liebe ist dem Verfasser Religion. Sie sagen zwar, schreibt er einem Freunde, die Liebe als Fülle der Lebenskraft, als Blüthe der Sinnlichkeit, sei bei den Alten etwas Göttliches gewesen, bei uns sei sie ein Scandal. Ist sie es aber wohl aus einem andern Grunde, als weil wir sie immer dem intellectuellen, mystischen Bestandtheil der Liebe, der das höchste Product der modernen Cultur ist, entgegensetzen? Sollen wir denn gerade

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 14—15.

hier bei diesem Gegensatz stehen bleiben? Sie wissen ja doch von Leib und Geist, und der Identität Beider; und das ist doch das ganze Geheimniß. Ist es aber nicht an der Zeit, daß dieses einmal entsiegelt werde, und daß die Widersprüche, die aus unserer Einseitigkeit entspringen, ein Ende nehmen? Ja, die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen, und mußte deshalb untergehen, wie jeder andere Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmlische Venus entdeckt ist, sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit: die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eigenen gewaltthätigen Gottheit, sondern eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen. Wer nicht so in das Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen, und die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein. Es ist ja Alles menschlich und göttlich in dem Buche; ein magischer Duft von Heiligkeit kommt aus der innersten Tiefe desselben hervor und durchweht den ganzen Tempel, und weiht Jeden ein, dessen Organ nicht in Verknöcherung übergegangen ist.[1]

So ist die Liebe allgewaltig, das Höchste im Menschen, seine Gottheit und die Schönheit des Lebens,[2] — weil Gott in der That das die Gegensätze Verknüpfende ist: Der Gott muß in den Liebenden sein, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung, die sie in demselben Augenblicke gemeinschaftlich fühlen, und hernach auch wollen.[3] Es ist allerdings darin eine Befreiung aus den Abstractionen des Fichte'schen Idealismus und das Versenken in eine objective Wirklichkeit zu sehen, so wie ein Fort-

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 96—99.
[2] Ebendaselbst, S. 83, 121.
[3] Ebendaselbst, S. 40.

schritt gegen die in den verschiedenen Standpunkten Schlegels theils noch nach Befriedigung ringende, theils ihrer Freiheit gänzlich beraubte Sehnsucht sehr wohl bemerkbar. Doch läßt auch hier manchmal ein trüber Augenblick der Reflexion Raum, daß die Befriedigung noch nicht vollständig sei; und Schleiermacher bleibt insofern auch dem Standpunkt der Subjectivität, aus dem er hergekommen, noch getreu. Wenn die gänzliche Einheit der Leiber nämlich zum vollständigen Durchdringen der Geister nothwendig ist, so ist dieses Ziel nie ganz erreicht; denn jene bleiben doch immer auch getrennt. Nichts Göttliches (heißt es) kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Fleisch, Willkür und Natur zerlegt werden. Darum sind es eben wahre und echte Mysterien, weil die Personen nicht anders können, als sie so zerlegen, und sie also niemals sehen, wie sie *sind*.[1] Liebe Geliebte, ruft daher Schleiermacher aus, Vollendung ist auch für die Liebe nur im Tode.[2] Das Höchste kann also nicht in dieser praktischen Verwirklichung der Liebe gefunden werden, sondern, wenn geistige Vollendung vorhanden sein soll, so muß sie in die innere Beschaulichkeit des Subjects fallen; und diese innere Welt, die das Individuum sich erbaut, ist das wahrhaft und einzig Objective, der seiner Liebe allein vollkommen würdige Gegenstand.

B. In diesem *theologisch-metaphysischen Standpunkte* nimmt die Liebe also *zunächst* einen höheren Schwung. Wie Faust von der Verzweifelung an allem bisherigen Wissen sich in die Tiefen der Sinnlichkeit und der Liebe stürzt, um daran endlich die Anschauung und Erkenntniß des Universums sich zu erringen: so geht dieses Philosophiren von der Liebe der Geliebten zur Liebe des Universums über, mit dem es sich nun ebenso identisch fühlt. Mit der unwankenden Zuversicht des Glaubens

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 41.

[2] Ebendaselbst, S. 131.

wird die objective Gestaltung des Universums als das Göttliche verehrt in den Reden über die Religion, die Ancillon daher einmal gegen mich, als ich mich derselben mit Wärme annahm, etwas hart die Mystik des Atheismus nannte. Die objective Seite der Glaubensphilosophie Jacobi's hat darin ihre höchste Potenzirung erreicht, und Schleiermacher selbst gesteht, wie unendlich viel er ihm verdanke.[1] Indem jedoch die Anschauung des Universums durch die Eigenthümlichkeiten der Individuen in jedem anders modificirt ist, diese ganz subjective Auffassung aber dennoch das Höchste bleiben soll: so kehrt zweitens die Liebe wieder in sich selbst zurück, und ihr Gegenstand wird allein die geistige Eigenthümlichkeit jedes Subjects. So verwandelt die Liebe einer fremden Eigenthümlichkeit oder des Universums sich in die egoistische Liebe der eigenen Eigenthümlichkeit; und die Objectivität, welche diese Liebe des Ich sich giebt, ist nicht mehr die praktische des wirklichen Liebens, noch die Expansion des Gefühls zu einer theoretischen Anschauung des Weltalls, sondern nur die Rede, das ganz ideelle Aussprechen seiner Particularität. Eine Particularität ist aber nicht ohne die andere, und da jede in sich absolut ist, so ist der Gottesdienst dieser Gemeinde nur die gegenseitige Mittheilung ihrer eigenthümlichen Vortrefflichkeit, und das Hegen und Pflegen derselben im Gespräche; — die Monologen. Die unendliche Zersplitterung und Atomistik der Iche wird damit als das Höchste gesetzt. Da diese Mannigfaltigkeit aber ebenso nur etwas Beiherspielendes ist, so werden die vielen Iche drittens auch auf das Eine Ich wieder zurückgeführt, jedes der vielen ist eins, jedes also, was das andere, eine unsagbare Eigenthümlichkeit. Sie müssen ihre besondere, nichtige Eigenthümlichkeit also in die ganz allgemeine, und somit göttliche Eigenthümlichkeit des Einen Ich versenken, in welchem sie ihr Wesen und wahrhaftes Ansich erkennen, das ihnen in der Liebe zur Geliebten, zum Universum

[1] Reden über die Religion (1831), S. IX.

oder zu sich selber noch entschlüpfte. Dies ist die Tendenz der Weihnachtsfeier.

1. Reden über die Religion. Der mit der ersten Herausgabe der Dogmatik zusammenfallenden dritten Auflage dieser Reden hat Schleiermacher für jede Rede Erläuterungen oder Anmerkungen hinzugefügt, die hier indessen selten zur Berücksichtigung kommen können, da sie meistentheils nur die scharf ausgesprochenen Behauptungen der Reden mildern, abstumpfen, und in einen billigen Vergleich und Abkommen herunterziehen, die einer dritten Entwickelungsperiode Schleiermachers angehören, worin auch der bisher mehr in den Hintergrund gerückte Kriticismus Kants wieder vollständig hereingebrochen ist, indem er darin die positive Darstellung des Göttlichen, die er auch schon vorher nur im Gefühle nachweist, noch ausdrücklicher in der begreifenden Erkenntniß läugnet. Schleiermacher hatte später Scheu, wie vor einer Jugendsünde, das Speculative in einem allerdings sogenannten pantheistischen Gewande, das eben oft dem Atheismus gleichgesetzt wird, mit solcher Kraft der Begeisterung und Flusse der Rede hingestellt zu haben. Seine Abbitten erscheinen in Form einer Vorbeugung von Misverständnissen; und oft kann nur vermittelst sehr gezwungener Interpretation, meist durch die Ausrede, das Gesagte sei blos eine rhetorische Wendung, die Dämpfung (oder vielmehr Verflachung) des Sinns gegen die ursprüngliche Klarheit desselben nur einigermaßen plausibel gemacht werden. Und da er hiermit selbst gegen eine Sinnesänderung protestirt, der Sinn und Geist der früheren Schriften aber zu klar am Tage liegt, um misverstanden werden zu können, so möchte man geneigt sein, etwaige Abweichungen von demselben in den spätern Schriften auch vielmehr nur als Verhüllungen und mildere Ausdrücke einer und derselben unendlich kühnen und echt speculativen Ansicht zu betrachten, die er nur nicht mehr mit dem jugendlichen Muthe aufrecht zu erhalten wagte, mit welchem er sie allererst vorgebracht hatte.

Die Identität des Sinnlichen und Geistigen, welche in der Liebe unmittelbar gegeben war, findet sich im Verhältniß des subjectiven Geistes zum äußern Leben zerrissen, und Schleiermacher spricht gegen Brinkmann als den Zweck dieser Schrift aus: Jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen, welche unser inneres Gefühl uns weissagend zum Ziel setzte und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll.[1] Diese unbedingte innigste Vereinigung des Innern des Ich selbst, und alles Aeußern, der Masse, des Stoffs oder Elements ist ihm das Gebiet des Individuellen, des in sich Vollendeten.[2] Jenen Gegensatz nimmt er aber in der ersten Rede, „Rechtfertigung," mit echt dialektischem Bewußtsein, in einer viel allgemeineren Bedeutung: Die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz hat sich selbst genöthigt, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten zusammenzuschmelzen. Jedes Leben ist also Spiel entgegengesetzter Kräfte und eigenthümliche Vereinigung derselben. Auch die menschliche Seele hat ihr Bestehen in zwei entgegengesetzten Trieben: 1) sich als Besonderes hinzustellen und Alles in ihr eigenes Wesen einsaugend aufzulösen; 2) die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Größeren aufzulösen, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen, also das in Allen gleiche Dasein, oder das Eine in Allem und Alles in Einem zu suchen. Das erste Bestreben, von dem entgegenstehenden zu wenig durchdrungen, gewinnt die Gestalt unersättlicher Sinnlichkeit und Selbstsucht. Die vom andern Triebe zu gewaltig ergriffen, können auch das Leben der Welt nicht erkennen, noch bildend darin wirken und etwas eigenthümlich gestalten; sondern in ein gewinnloses Spiel mit leeren Begriffen löst sich ihre Thätigkeit auf, und sie hassen die Erscheinung. (Ein Gegensatz, dem ähnlich, der im Platonischen Philebus vorkommt.)

---

[1] Reden über die Religion, S. v.
[2] Ebendaselbst, S. 163.

Es ist eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere außerhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen. So werdet Ihr, indem Ihr jedes überall wiederfindet, und es nicht anders erkennen könnt als im Verhältniß zu seinem Gegensatze, bald alles Einzelne und Abgesonderte verlieren und das Universum gefunden haben.[1]

Damit Beides in der Seele sich auf fruchtbare Weise durchdringe, sendet die Gottheit zu allen Zeiten hie und da Einige aus, als Dollmetscher der Gottheit und ihrer Werke, und Mittler, um diese entgegengesetzten Thätigkeiten zu vermählen, die Helden des Menschengeschlechts. Ein solcher Priester des Höchsten stellt das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung, entzündet die Liebe dazu und das Gefühl der Begeisterung. Brennte erst in Allen dies heilige Feuer, dann könnte solch' Mittleramt aufhören. Jetzt sind diese Priester sparsam in der Menschheit vertheilt. Nur einzeln (nicht in Systemen) bei jenen Entladungen himmlischer Gefühle, wenn das heilige Feuer ausströmen muß aus dem überfüllten Gemüth, pflegt der gewaltige Donner ihrer Rede gehört zu werden, welcher verkündigt, daß die Gottheit sich durch sie offenbart.[2] Ein solcher zu sein, spricht Schleiermacher als seinen Beruf aus, zu dem er gewaltsam hingezogen werde. Wegen dieser vermittelnden Natur des Buchs sei er auch von den Ungläubigen für einen Schwärmer, Herrnhuter und Mystiker, von den Abergläubigen aber, die in der Knechtschaft des Buchstabens sich befinden, für einen Ungläubigen, Spinozisten und Atheisten gehalten worden; und mit Recht triumphirt er über diesen doppelten Misverstand, der in der That ein Zeichen innerer Gediegenheit und Gedankentiefe ist.[3] Der Gegensatz in seiner Allgemeinheit als Geist und Welt aufgefaßt, und seine Versöhnung, welche Schleiermacher auch als

[1] Reden über die Religion, S. 4—8, 149—150, 164.
[2] Ebendaselbst, S. 6—9, 20.
[3] Ebendaselbst, S. 10, VII—VIII, XII—XIII.

die Aufgabe der Philosophie angibt, ist ein echt speculativer Gedanke. Auf diese Weise hat er der einseitigen Eigenthümlichkeit sogar ihren höheren Gegensatz entgegengestellt, die ansichseiende Identität alles Particularen, und damit jene dieser unterworfen: Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand. Alles außer dem Menschen ist nur ein Anderes in ihm; Alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von Allem ist.[1]

a. Das Wesen der Religion. Das religiöse Leben bilden jene frommen Erhebungen des Gemüthes vorzüglich, in welchen alle andern Euch sonst bekannten Thätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm. Ich fordere also, daß Ihr Euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet, auf welche alle Aeußerungen und Thaten gottbegeisterter Menschen hindeuten. Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Wahre Religion ist Sinn (erste und zweite Ausgabe: Empfindung) und Geschmack für das Unendliche. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber ein Wissen und Erkennen ist sie nicht. Wer aber einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur Eine. Der Fromme spürt nur in Allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes

---

[1] Reden über die Religion, S. 167—168.

in den Menschen: die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in ihm lebt; er bestimmt das Wesen und die Grenzen des Endlichen nur aus dem Unendlichen, damit es in diesen Grenzen selbst unendlich sei.[1]

So prophezeit Schleiermacher den Untergang der aus der absoluten Einheit herausgetretenen Fichte'schen Subjectivitätslehre, worin das Bewußtsein sich nur in sich verhauset, und ahnet den objectiven Idealismus Schellings, indem er zugleich den Geist Spinoza's und dessen Realismus heraufbeschwört: Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe: in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er, und voll heiligen Geistes. — Wenn die Philosophen werden religiös sein, und Gott suchen, wie Spinoza, und die Künstler fromm sein, und Christum lieben, wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten.[2]

Das innerste Heiligthum des Lebens ist das ursprüngliche Verhältniß des Gefühls und der Anschauung, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Je bestimmter Ihr ein Bild von irgend einem Gegenstand zeichnet und Ihr auf diese Weise der Gegenstand werdet, um desto mehr verliert Ihr Euch selbst; je mehr umgekehrt Eure Erregung und das Befangensein in der Einwirkung des Gegenstandes auf Euch wächst, und Ihr, versunken in Euch selbst, nur einen eigenthümlichen Gehalt Eures Seins betrachtet, um desto bleicher und unkenntlicher wird jene Gestalt. Weil Ihr aber das Ueberwiegen

[1] Reden über die Religion, S. 18, 21, 42—43, 46 (122), 23, 47

[2] Ebendaselbst, S. 47—48. — Der letzte Satz ist erst, nach Novalis Tode, in der zweiten Ausgabe hinzugekommen (S. 123).

und Zurücktreten derselben, die Anschauung und das Gefühl, in seinem Werden verfolgen könnt: so ist Beides in dem ersten Momente, der Euch entgangen, ursprünglich Ein und dasselbe. Da also ein Streben für sich zu bestehen (die Empfindung, die Einheit des Selbstbewußtseins), und ein Streben in das Ganze zurückzugehen (die Anschauung) zugleich sind, so ist Euer ganzes Leben ein solches im Ganzen seiendes Für-sich-sein. Ihr werdet Sinn, und das Ganze wird Gegenstand. Und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch Jedes an seinen Ort zurückkehrt, und der Gegenstand, wieder losgerissen vom Sinn, Euch zur Anschauung wird, und Ihr selbst, wieder losgerissen vom Gegenstand, Euch zum Gefühl werdet: dies Frühere ist es, was ich meine. Dieser Moment ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern, die unmittelbare heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, Ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele; denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie Euer eigenes. Nur aus solcher ersten Empfängniß erwächst jede religiöse Erregung. Das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewußtsein wird.[1] Hier beginnt der Abweg — wenn wir bisher dem Redner mit Vergnügen und Bewunderung folgen konnten —, nicht in der Entwickelung des speculativen Bewußtseins, sondern nur im flüchtigen Moment des unmittelbaren, bewußtlosen Wissens oder Glaubens, oder wie man es nennen möge, diese ursprüngliche Einheit beider getrennten Glieder der Wahrheit gefunden zu haben; was er dann, wie Schlegel, nach Plato, eine außerzeitliche Erinnerung nennt. Doch ist, wie in der Jacobi'schen Schule, das Gefühl nicht mehr das Ganze,

[1] Reden über die Religion, S. 48—51.

Alleinige, sondern die Reflexion, das Vorstellen (denn das ist doch hier die Anschauung) steht, wie auch bei Fichte, als der andere Terminus, dem Gefühle gegenüber; und Beide sollen mit einander vermittelt werden, eine Vermittelung, die Schleiermacher Wissen nennt, als das beide Gegensätze unter sich Begreifende.[1]

Zum Wissen selbst bildet das Handeln einen neuen Gegensatz, und doch sind Beide unzertrennlich. Denn Ihr könnt (im Handeln) Euer Dasein den Gegenständen nur einprägen, inwiefern Ihr ein Bestimmtes seid; also gebt Ihr nur zurück, was in Euch ist gebildet worden durch jene ursprünglichen Acte des gemeinschaftlichen Seins. Und ebenso kann auch, was sie in Euch hineinbilden (in Eurem Wissen), nur ein Solches sein. Das Gefühl, als die dritte Reihe zum wissenschaftlichen und sittlichen Leben, bildet das religiöse; und so ist denn das Hauptwort meiner Rede gesprochen. Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens. Euer (wie die Erläuterungen der dritten Ausgabe hinzusetzen, „in der höchsten Richtung aufgeregtes," also nicht mehr jedes gesunde) Gefühl, insofern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, — dies ist Eure Frömmigkeit. Im Gegentheil Begriffe und Grundsätze, alle und jede durchaus, sind der Religion an sich fremd.[2] Hierauf ist zu erwidern, daß vielmehr bestimmte religiöse Empfindungen erst aus bestimmten Begriffen und Grundsätzen hervorgehen; und jenachdem diese bei den verschiedenen Völkern verschieden sind, sind es auch jene. Schleiermacher behauptet dagegen, daß zwar, wenn wir als Fühlende uns selbst Gegenstand werden und unser Gefühl betrachten,

---

[1] Reden über die Religion, S. 52.

[2] Ebendaselbst, S. 52—54 (125).

das Erzeugniß unserer Betrachtung, die allgemeine Beschreibung unseres Gefühls, seinem Wesen nach, religiöser Grundsatz, und die Beschreibung jedes einzelnen darin hervortretenden Gefühls religiöser Begriff — Dogmen — genannt werden könne. Diese seien aber ein von Außen angelerntes Wesen, wenn sie nicht eben die Reflexion sind über des Menschen eignes Gefühl; und auf keinen Fall könne diese wissenschaftliche Behandlung der Religion, das Wissen um sie, in gleichem Range mit dem beschriebenen Gefühle selbst stehen. Wie dunkel gefärbte Stoffe den größten Theil der Lichtstrahlen einsaugen, so verschlucke dieses Medium von der frommen Erregung des Gemüthes Alles, was nicht in die unzulänglichen Zeichen gefaßt werden könne.[1]

Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit, und offenbart sich uns jeden Augenblick; in diesen Einwirkungen alles Einzelne als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen, das ist Religion, ein unmittelbares Wissen um die Handlungen des Universum: alles uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinstellen, das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt ausbilden, das ist leere Mythologie. Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: daß der Mensch sich hingebe dem Universum, und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet; und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme. Das religiöse Leben ist nichts Anderes, als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. Den Weltgeist zu lieben, und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller

[1] Reden über die Religion, S. 54—55 (104), 177.

Religion; und Furcht ist nicht in der Liebe.[1] An der Betrachtung der Natur und an der Liebe soll sich nun vornehmlich das religiöse Gefühl entzünden: Wir fühlen uns dann ganz Eins mit der Natur und eingewurzelt in sie; und den liebt Jeder am heißesten, in dem die Welt sich am klarsten und reinsten ihm abspiegelt, in dem er Alles zusammengedrängt zu finden glaubt, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen. Erhebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen, seht das eigenthümliche Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch. So verwischen sich mir auf meinem Standpunkte die Euch so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit, der magische Kreis herrschender Meinungen und epidemischer Gefühle umgibt und umspielt Alles, verschmilzt und vereinigt Alles. Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück, findet sich als ein Compendium der Menschheit, deren Ganzes in ihm lebt und wirkt: ein gleichsam verewigtes Ich. Auch in der Geschichte sieht das religiöse Gefühl des hohen Weltgeistes Walten, ergreift den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortschritte der Menschheit, das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe.[2]

Offenbarung heißt jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen: Eingebung, das Gefühl, daß das Handeln, trotz aller äußeren Veranlassung, aus dem Innern des Menschen hervorgeht: Gnadenwirkung der gemeinschaftliche Ausdruck für Beides, — für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl, und dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln. Seiner Gefühle als

[1] Reden über die Religion, S. 57—59 (72), 69, 77.

[2] Ebendaselbst, S. 84—87, 91—92, 94, 96—97.

unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls sich bewußt zu sein, ist Glaube.[1]

Die erste Rede schließt damit, daß die Religion der Freiheit keinen Abbruch thue, und auch Gott und Unsterblichkeit, jedoch nur als Gefühle, nicht als Begriffe, im Bisherigen entwickelt seien.[2] So kommen freilich die drei Kantischen Ideen hinterher herein. Doch ist ihre höhere speculative Auffassung nicht zu verkennen, wogegen Kant, bei den zwei letzteren wenigstens, ganz im Trivialsten der gemeinen Vorstellung stecken blieb. Nur wo das Sein (sagt Schleiermacher über die Idee Gottes) sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, verdient es den Namen Gottes. Das Verschmähen, die Gottheit persönlich zu denken, entscheidet nicht gegen die Gegenwart Gottes im Gefühl; sondern dies kann seinen Grund haben in einem demüthigen Bewußtsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins. Ein persönliches Dasein ist ein sich selbst von andern unterscheidendes und andere neben sich setzendes, also auch eigenthümliches. Man sieht, daß so definirt die Persönlichkeit, weil Coordinirtes fordernd, Gott nicht zugeschrieben werden kann.[3] Von der Unsterblichkeit aber heißt es: Das religiöse Leben ist dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräußert haben, und die Unsterblichkeit wirklich genießen. Das Ziel der Religion ist, daß sich die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit erweitern und allmälig verlieren sollen ins Unendliche, und daß wir, uns selbst verläugnend, mit dem ganzen Weltall, so viel wir dessen inne werden können, in Eins zusammenfließen. Die Unsterblichkeit der Religion, — nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit

[1] Reden über die Religion, S. 105—107.
[2] Ebendaselbst, S. 108—110.
[3] Reden über die Religion, S. 115; Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 165.

und hinter der Zeit, — ist daher: schon hier unsere Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick.[1]

b. Ueber Kirche und Priesterthum. Wenn sich die Religion in einem Menschen mit aller ihr eigenen Kraft bewegt, so erwarten wir dann auch, daß sie hindurchdringen werde bis ins Innerste eines jeden Einzelnen, der in solchem Kreise lebt; so bildet das Universum sich selbst seine Betrachter und Bewunderer. Die Kirche ist die Veranstaltung, bei der es auf Mittheilung der Religion abgesehen ist, und die Priester die Stützen und eigentlich thätigen Mitglieder solcher Anstalten. Nachdem das religiöse Gefühl einmal im Innern erstarkt ist, muß es, im geselligen Triebe, auch nach Außen gehen und sich mittheilen. In dieser Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zusammenkommen, ist jeder voll eigner Kraft, welche ausströmen will ins Freie, und zugleich voll heiliger Begierde, Alles aufzufassen und sich anzueignen, was die Andern ihm darbieten möchten. Wenn Einer hervortritt vor den übrigen, so ist es nicht ein Amt oder eine Verabredung, die ihn berechtiget; es ist freie Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit Jedes mit Allen und der vollkommensten Gleichheit. Er tritt hervor, damit er ihnen seine heiligen Gefühle einimpfe; er spricht das Göttliche aus, und im heiligen Schweigen folgt die Gemeinde seiner begeisterten Rede. Der Gegensatz zwischen Priestern und Laien ist gar kein Unterschied zwischen Personen, sondern nur ein Unterschied des Zustandes und der Verrichtung. Jeder folgt derselben Kraft im Andern, die er auch in sich fühlt, und womit auch er die Andern regiert. Die wahre Kirche ist in der That immer so gewesen, und ist noch so; hier habe ich nicht von der streitenden, sondern von der triumphirenden Kirche geredet. So oft aber ein Fürst eine Kirche

[1] Reden über die Religion, S. 119—121.

für eine Gemeinheit erklärte mit besonderen Vorrechten, für eine angesehene Person in der bürgerlichen Welt: so versteinert sich Alles, so wie diese Constitutionsacte erscheint; alles Zufällige, was leicht konnte abgeworfen werden, ist nun für immer befestigt.[1] Es ist dieselbe Declamation, die Kant gegen den statutarischen Kirchenglauben und Fichte gegen die Einkleidung des Symbols richtete; wogegen nichts zu sagen wäre, wenn nur nicht Gefühle auf den Richterstuhl der Vernunft erhoben würden. Da aber nichts beweglicher ist als die Gefühle der Menschenbrust, so müssen sie, wie des Oceans kräuselnde Wellen, eins immer auf das andere folgen, eins stets das andere verdrängen. In der wahren Kirche, fährt Schleiermacher fort, verliert sich Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös ist, was durch die unheiligen Bande der Symbole zusammengehalten ward; und so hofft er hiernach eine vollkommene Umgestaltung des kirchlichen, und damit des ganzen bürgerlichen Lebens.[2] Diese Richtung Schleiermachers ist offenbar, in Verbindung mit Schelling'schen Sätzen, der Anstoß gewesen für den spätern Umbau des Fichte'schen Systems.

c. Ueber die Religionen. Die Frömmigkeit jedes Einzelnen, mit der er ganz in einer größeren Einheit gewurzelt ist, ist wieder in sich eins und als ein Ganzes gerundet und gegründet in dem, was Ihr seine Eigenthümlichkeit nennt oder seinen Charakter. Es ist also ein wunderlicher Gedanke von einer Allgemeinheit einer Religion und von einer einzigen Form, zu welcher sich alle andern verhielten, wie falsche zur wahren. Unmittelbar in der Religion ist Alles wahr; unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühle erwachsen. Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches, und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befassen. Ueberall kann

---

[1] Reden über die Religion, S. 142, 147—148, 175—176, 179—181, 185, 198.

[2] Ebendaselbst, S. 206—213.

gar nichts in der Gestalt des Allgemeinen und Unbestimmten, sondern nur als etwas Einzelnes und in einer durchaus bestimmten Gestalt wirklich gegeben und mitgetheilt werden, weil es sonst nicht Etwas, sondern in der That Nichts wäre. Keiner darf ein auf ausschließende Wahrheit Anspruch machendes System der Religion anbieten, sondern Jeder nur eine eigenthümliche, besondere Darstellung. In der erhabenen Gemeinschaft der Geister, wo jeder den Ruhm seiner Willkür, den Alleinbesitz seiner innersten Eigenthümlichkeit und ihres Geheimnisses nichts achtet, gibt er sich freiwillig hin, um sich anschauen zu lassen als ein Werk des ewigen und Alles bildenden Weltgeistes. Die Religion setzt gerade in ihrer Vielheit die möglichste Einheit der Kirche voraus, indem diese das Verschiedene in Gemeinschaft bringen soll. Wenn auch jede positive Religion sich für die einzig wahre, und gerade ihr Eigenthümliches für das schlechthin Höchste erklärt: so ist doch in allen mehr oder weniger enthalten von dem wahren Wesen der Religion, wie ich es Euch dargestellt habe. Weil die Religion nichts Anderes ist, als die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, und nur diese Verschiedenheit das unmittelbar Gefühlte sein wird: so wird Keiner seine wahre und rechte Religion haben, wenn sie dieselbe sein soll für Alle. Die ganze Religion ist also unmöglich anders vorhanden, als in einer unendlichen Menge verschiedener in verschiedenen Punkten des Raums und der Zeit sich allmälig entwickelnder Formen, in deren jeder dasselbe religiöse Element eigenthümlich modificirt ist, d. h. welche sämmtlich wahre Individuen sind. Es ist nicht nothwendig, daß jeder Fromme sich einer eigenthümlich bestimmten Form der Religion anschließe, sondern nur, daß seine Religion ebenfalls eine solche eigenthümlich bestimmte und in sich ausgebildete sei.[1] So sehen wir die vollkommenste Atomistik des religiösen Bewußtseins: Wie in jedem

[1] Reden über die Religion, S. 60, 63, 184, 207, 248, 251, 253, 255—257, 261—265.

neuen Menschen der lebendige Geist der Erde, von sich selbst sich losreißend, sich als ein Endliches eigenthümlich ausprägt, so wird auch innerhalb einer jeden der großen positiven Religionen Jeder seine religiösen Gefühle individuell gestalten, durch den immerwährenden Einfluß der besondern Art und Weise des Zustandes, in welchem sein Gemüth zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist.[1] Ein richtiger speculativer Tact warnte offenbar Schleiermachern vor dem Unbestimmten, als einer gehaltleeren Allgemeinheit, wie auch Plato das πέρας dem ἄπειρον vorzog, und aus diesem Grunde tadelt unser Redner auch eine sogenannte natürliche Religion:[2] nur hätte er nicht ins andere Extrem der sich ins Unendliche zersplitternden Bestimmtheiten verfallen müssen.

Im Christenthum wird das Universum in seiner höchsten Einheit und Allheit wahrgenommen. Im Judenthum ist das überall hindurchschimmernde Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung in dem Ganzen und seinem Verhältniß zu dem Ewigen kein anderes, als das von einer unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums aber ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dies Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser

[1] Reden über die Religion, S. 268—270.
[2] Ebendaselbst, S. 275—277.

Empfindungsweise; das Christenthum verarbeitet so die Religion selbst als Stoff für die Religion. Weil das Christenthum ein ungöttliches Wesen als überall verbreitet voraussetzt, weil dies ein wesentliches Element des Gefühls ausmacht, so ist es durch und durch polemisch, selbst in seiner innersten Gemeinschaft der Heiligen; und eben damit ist zugleich immerwährendes Streiten gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nie völlig Genügt geleistet werden kann. (So wird selbst das Wesen des Christenthums in den Kantisch-Fichte'schen Progreß ins Unendliche hineingerissen.) Eine unendliche Heiligkeit ist das Ziel des Christenthums. Das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die auf einen grossen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt seid, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs Innigste vermischt findet, diese heilige Wehmuth ist der herrschende Grundton aller religiösen Gefühle des Christen. Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die große Idee: daß alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhangen, und daß für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht; sondern Alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Das Christenthum über alle Religionen erhaben, historischer und demüthiger in seiner Herrlichkeit, hat die Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins ausdrücklich anerkannt. Es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem sein. Ich wollte es, und gern stände ich unter dieser Bedingung auf den Ruinen der Religion, die ich verehre.[1]

---

[1] Reden über die Religion, S. 282—283, 285—288, 290—291, 293, 296.

2. Das Christenthum ist in der That zertrümmert, wenn Jedem in seinem Innern, ohne irgend eine objective Vermittelung, sich eine eigenthümliche Religion gestaltet. So bleibt als das Heilige nur das eigene Gemüth des Individuums übrig, und als die einzige Gemeinschaft der Heiligen das Aussprechen dieser Eigenthümlichkeit in den Monologen, die jedes Individuum zu halten das gleiche Recht hat: Selbstbetrachtung geht darin auf das Urbild, als das allein öffentlich Mittheilbare, mit dem sichtbaren Bestreben, vorzüglich die Oerter für die Verschiedenheit der Urbilder aufzusuchen. Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüthes zu sich selbst geredet hat; denn sie gewährt ihm das Geheimste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.[1] Wie bisher das innere Gefühl, so wird jetzt das innere Handeln betrachtet; und die Selbstbetrachtung gestaltet sich also hier, wie Schleiermacher in der eben angeführten Stelle der Vorrede sagt, rein ethisch, obgleich bei diesem Handeln auch weiter nichts herauskommt, weil es eben nur beim Reden bleibt.

a. Betrachtung. Der Mensch ist der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Frei steht vor mir sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht; und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken. Darum muß auf mich selbst mein Auge gerichtet sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn festzuhalten und als inneres freies Leben ihn anzuschauen. Nur für den gibts Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu sondern weiß, was in seinem Dasein er selbst ist und was Fremdes, was in der Welt ihm Fremdes, was er selbst. Mir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der

[1] Monologen (4. Auflage), S. v—vi; S. 1.

Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber. Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine große Vermählung mit Allem, was leibähnlich ist? Trag' ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? Und erkenn' ich sie nicht so nur als den hellen Spiegel meines Innern? Die unendlich großen und schweren Massen des Erdenstoffs sind mir nur der große, gemeinschaftliche Leib der Menschheit. So ist die Erde mir der Schauplatz meines freien Thuns: und auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Außenwelt es ganz mir aufzudringen scheine, in denen auch, worin ich ihre und des großen Ganzen Gemeinschaft empfinde, dennoch freie innere Thätigkeit. Doch was ich wahrhaft mir, dem Einzelnen, entgegensetze, was mir zunächst Welt ist, Allgegenwart und Allmacht in sich schließend, das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Ja, Du bist überall das Erste, heilge Freiheit! Du wohnst in mir, in Allen. Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet; ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut, als meinen Antheil an der Schöpfung, die unsere inneren Gedanken darstellt. Wie ich mich finde und erkenne durch die Betrachtung, hängt nicht ab von Schicksal oder Glück, noch davon, was gefördert ist und feststeht durch mein Thun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen; denn das ist Alles ja nicht Ich, ist nur die Welt. Mein Thun war doch nicht leer; bin ich nur in mir selbst bestimmter und eigenthümlicher geworden, so hab' ich durch mein Werden auch dazu doch den Grund gelegt, daß anders als zuvor, sei's früher oder später, das Handeln eines Andern auf meines treffend sichtbare That vermählend stiftet. Weit über das Einzelne, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen läßt, hebt die Selbstanschauung mich hinaus. Ein jedes Thun führt immer mich auf die ganze Einheit meines

Wesens zurück. So oft ich ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich im Reich der Ewigkeit. Immer möchte dies göttliche Leben führen, wer es einmal gekostet hat. Theile nicht, was ewig vereint ist, Dein Wesen, das weder das Thun noch das Wissen um sein Thun entbehren kann, ohne sich zu zerstören! Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist: höchste Freiheit ist die Thätigkeit, die sich in seinem wechselnden sie bildenden Handeln ausdrückt; und unverrückt in diesem Handeln sich seiner selbst bewußt, als immer desselben, feiert er ein seliges Leben.[1] Hier tritt der Fichte'sche Standpunkt, der schon in den Reden anklang, immer deutlicher hervor, während die Briefe sich dem ersten Schlegel'schen anschlossen. Schleiermacher reconstruirt so die bisherige Philosophie rückwärts, indem er in seinem dritten Standpunkte noch weiter hinauf sich der Kantischen Philosophie annähern wird. Die Kette aber zu diesem dreifachen Einschlag ist der Jacobi'sche Glauben, — freilich alles dieses, wir können es nicht läugnen, mit dem Faden der Eigenthümlichkeit verwoben.

Mit stolzer Freude denk' ich noch der Zeit, da ich das Bewußtsein der allgemeinen Menschheit fand, und wußte, daß ich nun nie es mehr verlieren würde. Ich darf es sagen, daß ich nie seitdem mich selbst verloren. Was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr; so straft mich kein Gefühl, so braucht mich keines zu mahnen. Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste zu verehren, verschmähend die unwürdige Einzelnheit des sinnlichen thierischen Lebens. Jetzt hat mich der Gedanke ergriffen, daß auch der innere Mensch, der einzelne, ein eigenthümlich gebildetes Wesen sei, und auf eigene Art die Menschheit darstellen soll. Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll. Nur schwer und

[1] Monologen, S. 3, 9—14, 16—19.

spät gelangt der Mensch zum vollen Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit; und spät erst lernt er recht das höchste Vorrecht schätzen und gebrauchen. Nur wer das Sinnliche verwechselt mit dem Geistigen, läuft Gefahr wieder zurückzusinken in die alte strafwürdige Beschränktheit auf den engen Kreis der äußeren Persönlichkeit. Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern, immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen. Der ungestillte Durst, es weiter stets zu bilden, gestattet nicht, daß ich der That, der Mittheilung des Innern, auch äußere Vollendung gebe. Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles, was er nicht ist; denn nur durch Entgegensetzung wird der Einzelne erkannt.[1] Schleiermacher will also hier das Individuelle nicht als ein sinnlich Erzeugtes, sondern durch die Gemeinschaft der Geister Gebildetes behaupten, nicht blos aus der Verschiedenheit der Verhältnisse zum Universum, wie in den Reden über die Religion, erklären. Und während dort sich die Eigenthümlichkeit des religiösen Gefühls verlieren sollte in der Liebe zum Universum: so ist jetzt, wegen der ethischen Haltung, für die Freiheit, an deren Bewußtsein die Sittlichkeit ganz hängt,[2] der einzige Gegenstand die Ausbildung der Eigenthümlichkeit. Wo ich Anlage (heißt es weiter in den Monologen) merke zur Eigenthümlichkeit, weil Sinn und Liebe, die hohen Bürgen, da sind, da ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe.[3] Die Liebe verschlingt also hier nicht mehr die Eigenthümlichkeiten in einander, wie in den Briefen, noch in ein Ganzes, wie in den Reden, sondern fühlt sie als ein letztlich Bleibendes heraus; nicht das Universum ist mehr das Vortrefflichste, sondern Ich, der Eigenthümliche. So hat in dieser Schrift das Princip der Eigenthümlichkeit seinen

[1] Monologen, S. 23—27, 32—34.
[2] Reden über die Religion, S. 44.
[3] Monologen, S. 42.

höchsten Gipfel erreicht, von dem es nun wieder zurück, seiner Vernichtung entgegensteigen muß, die dann in Novalis zum Bewußtsein kommen wird.

b. Weltansicht. Wenig hab' ich gethan, um die Welt zu bilden, wie sie ist; so hab' ich auch kein Bedürfniß, sie vortrefflicher zu finden. (Welch' eine Engherzigkeit liegt nicht in diesem Geständniß!) Von Verbesserung der Welt spricht so gern das verkehrte Geschlecht, um selbst für besser zu gelten. Mit Recht rühmt der Mensch sich der Herrschaft über die Körperwelt jetzt so, wie er's noch nie gekonnt. Jeder fühlet fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben, und wie elektrisch Feuer führt die kunstreiche Maschine dieser Gemeinschaft jede leise Bewegung des Einen durch eine Kette von Tausenden verstärkt zum Ziele. Dies Gefühl gemeinsamen Lebens wohnt lebendig und reich in mir. Aber meine Forderungen bleiben nicht bescheiden stehen bei diesem bessern Verhältniß des Menschen zu der äußeren Welt, und wär' es auf den höchsten Gipfel der Vollendung schon gebracht! Wofür denn diese höhere Gewalt über den Stoff, wenn sie nicht fördert das eigene Leben des Geistes selbst? Was rühmt Ihr Euch jener äußern Gemeinschaft, wenn sie nicht fördert die Gemeinschaft der Geister selbst? Vermehrte Kraft im Bündniß zur Beschränkung der Andern, das nur suchet und findet der Mensch von Heute in Freundschaft, Ehe und Vaterland, nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem innern Leben. Was könnte mich retten, wärst Du nicht, göttliche Phantasie, und gäbest mir der bessern Zukunft sichere Ahnung! Ja, Bildung wird sich aus der Barbarei entwickeln, und Leben aus dem Todtenschlaf! So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer spätern Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen. Es nahe sich in Liebe und Hoffnung Jeder, der, wie ich, der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden schließe

sich enger und erweitere sich das schöne freie Bündniß der Verschwornen für die bessere Zeit. [1]

c. Aussicht. Wenn der Mensch immer nur Einzelnes und Aeußeres sieht und betreiben und besitzen will, wie ihm die Empfindung des Augenblicks gebietet: dann kann ihm das Schicksal feindselig rauben, was er begehrt, und spielt mit seinen Entschlüssen, die ein Spiel zu sein verdienen. Schrecklich muß es ihn ergreifen, wenn er nimmer dazu gelangt, sich selbst zu fassen: wenn jeder Lichtstrahl, der in die unendliche Verwirrung fällt, ihm klarer zeigt, er sei kein freies Wesen, sei eben nur ein Zahn in jenem großen Rade, das ewig kreisend sich, ihn und Alles bewegt. Nicht beherrscht das Schicksal den Menschen, der auf sich selbst sein Handeln richtet, wie ihm gezirmt. Leb' ich doch im Bewußtsein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille. In der Art, wie ich aufnehme und behandele, was aus der Menschen gemeinschaftlichem Handeln hervorgehen kann, will ich immer meine Freiheit finden, und äußernd bilden meine Eigenthümlichkeit. Ich weiß auch, was ich mir noch nicht zu eigen gemacht; ich kenne die Stellen, wo ich noch in unbestimmter Allgemeinheit schwebend von frühe her den Mangel eigner Ansicht und eigner Regel schmerzlich fühle. In Freundschaft jeder Art hab' ich gelebt; der Liebe süßes Glück hab' ich mit heilgen Lippen gekostet. Noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu Einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; in Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen. Wird mich nicht hier gerade beim liebsten Wunsch des Herzens das Schicksal ergreifen? Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Und wenn ich sie gewonnen, spielt etwa nicht oft das Unbegreifliche

---

[1] Monologen, S. 46—50, 59, 61—62.

auch mit der süßesten und treuesten Liebe, und wehrt, daß nicht dem Gattenrecht der süße Vatername sich beigeselle? Hier steht endlich Jeder an der Grenze der Willkür und der Mysterien der Natur. Wenn nun Hoffen und Bestreben vergeblich ist, wenn Alles sich mir weigert, bin ich dann vom Schicksal hier besiegt? Hat es dann wirklich der Erhöhung meines inneren Lebens sich widersetzt und meine Bildung zu beschränken vermocht durch seinen Eigensinn? Es hindert nicht der äußern That Unmöglichkeit das innere Handeln, und mehr als mich und sie würd' ich die Welt bedauern, die wohl ein schönes und seltenes Beispiel mehr verlöre. So kenn' ich die auch unbekannt, mit der ich mich fürs Leben aufs innigste vereinigen könnte; und in dem schönen Leben, das wir führen würden, bin ich eingewohnt. So ists gewiß auch ihr, wo sie auch sein mag, die so geartet ist, daß sie mich lieben, daß ich ihr genügen könnte. So fehlt uns also nicht, auch ohne den Zauberschlag, der uns zusammenführte, in uns das höhere Dasein. Für solches Leben und durch dasselbe sind wir doch gebildet, und nur die äußere Darstellung entgeht uns und der Welt.[1] Es ist einerseits in diesem Standpunkte die Zuspitzung der Subjectivität im Fichte'schen Idealismus noch überboten; andererseits schlägt sie damit aber gerade in das Entgegengesetzte um. Denn indem die innere Gedankenwelt zu dieser Intensität und Energie hindurchgedrungen ist, hat sie die Kraft, sich als alle Objectivität, als die einzig wahre Wirklichkeit zu setzen. Das Freiheitsprincip des Fichte'schen Systems ist nun in der That realisirt worden, der Progreß ins Unendliche abgeschnitten und das eigenthümliche Individuum in den Gesichtspunkt Gottes erhoben.

Wohl kann ich sagen, daß die Freunde mir nicht sterben; denn ich nehm' ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter; mich aber tödtet ihr Sterben. Vergehen

[1] Monologen, S. 69—72, 75, 77—80.

müßte, wer am Ziele der Vollendung seiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte. Nothwendig also ist der Tod. Dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel! Nur des Willens Kraft kann festhalten bis an den letzten Athemzug die geliebte Göttinn der Jugend. Bis ans Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln, und liebender durch jedes Bilden an mir selbst. Die Jugend will ich dem Alter vermählen, dem Werden der Weisheit und der Erfahrung. Doppelt sei die Vermählung. Jetzt schon sei im starken Gemüthe des Alters Kraft, daß sie Dir erhalte die Jugend; damit später die Jugend Dich schütze gegen des Alters Schwäche. Wie sie es theilen, soll gar nicht das Leben getheilt sein. Dem Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen, und lasse es nimmer; und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.[1] So giebt also der Geist auch wieder sein individuelles Dasein preis und überwindet der Eigenthümlichkeit Schranke, um sein inneres Ansich, sein allgemeines Wesen, als eine objective Wirklichkeit, die aber auch nur eine neue eigenthümliche Existenz ist, anzuschauen, nämlich als das Bild und die Idee Christi.

8. In der Weihnachtsfeier nehmen sich die vielen Ich wieder in das Eine bevorrechtete Ich, als das feste Allgemeine in diesem Wankendwerden und Aufgeben der besondern Individualität, zurück. Das Feuer der ersten jugendlichen Begeisterung ist aus diesem Gespräch verschwunden, und die Darstellung wird besonnener und kunstreicher, so wie die Pinselstriche bestimmter,

---

[1] Monologen, S. 86—87, 91, 99 (97), 104.

der philosophische Inhalt aber, der im Eingang seltener und langsamer hervortritt, bricht gegen das Ende in ruhiger Klarheit mit überzeugender Gewalt und in reinster Allgemeinheit heraus, — zum Beweise, daß Schleiermacher im Begriff ist, seinen bisherigen Standpunkt des religiösen Gefühls zu verlassen und einen wissenschaftlicheren zu ersteigen. Das Wissen ist also hier besonders hervorgehoben, wie in den Monologen das Handeln und in den Reden das Gefühl; die drei in den Reden angegebenen Gebiete des menschlichen Geistes sind daher in dieser Trilogie vollkommen erschöpft. Auch ist es charakteristisch, wie in diesem Dialoge die Eigenthümlichkeit schon bedeutend an Werth verliert. Denn die eigentlich hervorstechende Eigenthümlichkeit in demselben, die kleine Sophie, mit ihrem tiefen, gründlichen Verstande des Gefühls [1] (das ist eben Schleiermachers Princip), ist doch im Grunde weiter nichts als eine Carricatur: und die andern Eigenthümlichkeiten sind mehr nur Repräsentanten ihrer Gattung, d. h. einer besondern Denkweise, die sie in ihren Reden vortragen; so daß nur die ganz allgemeine, allein berechtigte Eigenthümlichkeit der christlichen Weltanschauung in Jesus übrig bleibt.

Die Hauptgedanken des Gesprächs sind folgende: Jede heitere Freude ist Religion; die schöne Sitte der Wechselgeschenke ist nichts Anderes, als eine Darstellung der religiösen Freude. Der Christ ist der rechte Bürge, daß Leben und Lust nie mehr untergehen werden in der Welt. Gewiß, dies ist die eigentliche Natur dieses Festes, daß wir uns des innersten Grundes und der unerschöpflichen Kraft eines neuen ungetrübten Lebens bewußt werden, daß wir in dem ersten Keime desselben zugleich seine schönste Blüthe, ja seine höchste Vollendung anschauen. Die Feier der Kindheit Jesu ist nichts Anderes, als die deutliche Anerkennung der unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen mit dem Kindlichen. Das Einzelne, Persönliche, es sei nun Zukunft oder Gegenwart,

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 28.

Freude oder Leid, kann einem Gemüthe, das sich in frommen Stimmungen bewegt, so wenig geben oder nehmen, als etwa durchgehende Noten, die nur leichte Spuren zurücklassen, den Gang der Harmonie afficiren. Ist nicht eben auch hierbei (es spricht eine Gattinn, die „in der schönsten und seligsten Hoffnung lebt") das Persönliche zugleich das Vergängliche? Ist nicht ein Neugebornes den meisten Gefahren ausgesetzt? Wie leicht wird die noch unstete Flamme auch von dem leisesten Winde ausgeweht! Aber die Mutterliebe ist das Ewige in uns, der Grundaccord unseres Wesens. Die Liebe geht nicht auf das, wozu wir die Kinder bilden können: nein, sie geht auf das Schöne und Göttliche, was wir in ihnen schon glauben, was jede Mutter; wie die Kirche es in Christo thut, schon von der Geburt an voraussetzt, und in jeder Bewegung aufsucht, sobald sich nur die Seele des Kindes äußert. Mit diesem Sinn ist jede Mutter eine Maria; jede hat ein ewiges göttliches Kind, und sucht andächtig darin die Bewegungen des höhern Geistes.[1]

Mit diesem allgemeinen Feste wird nun das individuelle, der Geburtstag, als der entgegengesetzte Punkt, verglichen: Die Geburtstagsfreude hat einen ganz andern Charakter, als die Weihnachtsfreude: jene ganz die Innigkeit, die das Beschlossensein in einem bestimmten Verhältniß erzeugt; diese ganz das Feuer und die rasche Beweglichkeit eines weitverbreiteten allgemeinen Gefühls. Das Eigenthümliche der Weihnachtsfreude besteht eben in dieser großen Allgemeinheit; und was so allgemein ist, kann schon um deswillen nicht willkürlich ersonnen oder verabredet worden sein, sondern es muß einen gemeinschaftlichen innern Grund haben. Dieser kann aber kein anderer sein, als daß die Erscheinung des Erlösers die Quelle aller andern Freude in der christlichen Welt ist; daher bleibt auch die Geburt des Erlösers das einzige allgemeine Freudenfest, die Verkündigung der Wieder-

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 93, 50—51, 21—22, 131—132, 73, 58—60.

geburt der Welt. Kein besonderes Fest hat mit diesem allgemeinen eine solche Aehnlichkeit, als das der Kindertaufe, durch welche den Kleinen das Princip der Freude in dem göttlichen Kinde angeeignet wird: nur daß für sie die Kraft des höheren Lebens, das in ihnen selbst noch nicht sein kann, in der Mutter, dem Vater und in uns Allen wohnt; und aus uns Allen muß es ihnen dereinst zuströmen, und sie es in sich aufnehmen. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Und dachten wir uns dieses in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind, bei welchem es also eines Umkehrens, einer Veränderung des Sinns, eines Neuen, wodurch das Alte soll ausgetrieben werden, weiter nicht bedarf. Wir selbst hingegen beginnen mit dem Zwiespalt, und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, die eben nichts Anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden.[1]

Das Individuelle, Geschichtliche, Aeußerliche an Christus wird dann in den Hintergrund gesetzt, als etwas blos Mythisches;[2] so daß das Allgemeine für das allein Wesentliche gilt. In den Reden über die Religion wurde noch zugegeben, daß eine bestimmte Religion nur mit einer ursprünglichen Thatsache anfangen könne.[3] Hier dagegen spricht, gerade wie bei Jacobi, ein „denkender, reflectirender, dialektischer, überverständiger Mensch," dem es indessen „schwer sein möchte beizukommen:" Bei der Versöhnung unseres Geschlechts kommt es mehr auf einen ewigen Rathschluß Gottes an, als auf eine bestimmte einzelne Thatsache; wir sollten deshalb diese Ideen lieber nicht an einen bestimmten Moment

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 126—130 (25, 102), 91, 131, 72—73.
[2] Ebendaselbst, S. 43.
[3] Reden über die Religion, S. 277.

knüpfen, sondern sie über die zeitliche Geschichte des Erlösers hinausheben, und symbolisch halten. Die Streitigkeiten über die Geschichte Christi könnten darauf führen, daß Christus ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Art zugegen gewesen sei und gelebt habe auf Erden und unter den Seinigen, als auch jetzt noch.[1] Und ein anderer Mitredner, der jenen widerlege, eben indem er ihm beistimme, setzt hinzu: Mögen die historischen Spuren seines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritisch betrachtet, noch so unzureichend sein, das Fest hängt nicht daran, sondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang, als diesen, zurückzuführen ist.[2]

Erst hierauf läßt Schleiermacher einen Dritten, an die Johanneische Mystik anknüpfend, das Innerste seiner Gesinnung und die geistigste Auffassung dieses Festes entwickeln, nach welcher die Einzelnheit gerade als der Abfall und die Sünde behauptet wird, — eine vollständige Umkehrung des bisherigen Princips der Eigenthümlichkeit: Der Gegenstand dieses Festes ist nicht ein Kind so und so gestaltet und aussehend, von dieser oder jener geboren da oder dort: sondern das Fleisch gewordene Wort, das Gott war und bei Gott. Das Fleisch aber ist, wie wir wissen, nichts Anderes, als die endliche, beschränkte sinnliche Natur; das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen; und das Fleischwerden desselben ist also das Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener Gestalt (die höchste Versöhnung der Gegensätze, die schon in den Briefen über die Lucinde vorkamen). Was wir sonach feiern, ist nichts Anderes, als wir selbst, die menschliche Natur, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufstellen müssen, in welchem sich die menschliche Natur allein so darstellen läßt, und warum gerade diesen Einen,

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 115, 122, 114—119.

[2] Ebendaselbst, S. 132—133.

und auch bei ihm schon in die Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch an sich Anderes, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden. So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfniß einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist im Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht; und er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich: darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seins und Werdens des Geistes, wie er sich auf diesem Weltkörper offenbaren kann, in Jedem selbst aufgeht, so daß Jeder alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und insofern er als ein Werden erscheint, auch nichts Anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, noch in einem andern ewigen Sein will gegründet sein, als in dem, welches einerlei ist mit dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil sie ewig als der Mensch an sich ist und wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes unserm Weltkörper eignende Erkennen ist nicht nur, sondern auch wird. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wiederhergestellt, ist die Kirche, das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen. Darum kann

Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre; sondern ein Solcher kann die Kirche nur äußerlich verläugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben; denn sie können jenes höhere Selbstbewußtsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Anschauung. (Im Widerspruch mit den Reden soll also jetzt das Wissen doch höher sein, als das Gefühl.) Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch ein Gewordenes, und als eine Gemeinschaft der Einzelnen ein durch Mittheilung derselben Gewordenes; und wir suchen also auch Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen, wiewohl wir wissen, daß sie von einem Jeden wieder selbstthätig ausgehen muß, auf daß der Mensch an sich auch in jedem Einzelnen sich gebäre und gestalte. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, so wie man die erste, am Pfingsttage frei und selbstständig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung gleichsam die Geburt der Kirche nennen könnte, jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein; er muß das Selbsterkennen in sich tragen, und das Licht der Menschen sein von Anfang an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn; und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren. Das ist der Menschensohn schlechthin. Auf ihn war alles Frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich. Ja, in ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, so wie Alle, die gewesen sind; denn sie waren nur Etwas, insofern er in ihnen war, und sie in ihm. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde (also nicht schlechthin?) zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm. Andacht und Liebe sind sein Wesen. Darum sieht jede Mutter, die es fühlt,

daß sie einen Menschen geboren hat, und die es weiß durch eine himmlische Botschaft, daß der Geist der Kirche, der heilige Geist in ihr wohnt, und die deshalb gleich ihr Kind mit ganzem Herzen der Kirche darbringt, und dies zu dürfen als ihr Recht fordert, — eine solche sieht auch Christum in ihrem Kinde, und eben dies ist jenes unaussprechliche Alles lohnende Muttergefühl. Ebenso aber auch Jeder von uns schaut in der Geburt Christi seine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts Anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. Darum bricht das Fest hervor, wie ein himmlisches Licht aus der Nacht. Darum ist es ein allgemeines Pulsiren der Freude in der ganzen wiedergebornen Welt.[1] Indessen auch hier ist das letzte Wort des zuletzt Sprechenden, daß die Frömmigkeit, die ein Innerliches sein und bleiben müsse, besser durch Gefühle und Gesang, als in Reden genährt werde.[2]

C. In einer dritten Bildungsepoche, der eigentlich wissenschaftlichen, erhebt sich Schleiermacher zu einer Anschauung des ganzen Umfangs der Philosophie, und gibt ihren Begriff und ihre Eintheilung an, wie er denn auch in seinen philosophischen Vorlesungen zu Berlin alle Theile der Philosophie, mit Ausnahme der Naturphilosophie, vorgetragen hat. Auch auf diesem Standpunkte bleibt das Gefühl immer noch das Organ, womit das Göttliche am sichersten erfaßt wird, und der daraus entfernte unendliche Progreß wird dem Erkennen, insofern es dem Gefühle Gestaltung geben will, aufgebürdet. Das Allgemeine über den Begriff der Philosophie kommt in den Einleitungen zu jenen Berliner Vorlesungen, deren ich mehrere selbst bei ihm gehört und nachgeschrieben, auch in der Kritik der bisherigen Sittenlehre, am vollständigsten aber in der Einleitung zu der kürzlich aus dem Nachlaß herausgegebenen Ethik vor. Nach Angabe dieses

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 137—144.

[2] Ebendaselbst, S. 145—148 (40—41, 54).

allgemeinen Begriffs haben wir dann die einzelnen Theile der Philosophie, wie Schleiermacher sie bearbeitet hat, ihren Hauptmomenten nach, anzugeben.

1. Begriff der Philosophie: Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf eine höhere und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen, von welchem alles Einzelne ausgeht. Das höchste Wissen kann kein bestimmtes Sein als Gegenstand außer sich haben, denn diesem müßte anderes coordinirt sein; es kann also nur selbst sein Gegenstand sein. Außer der Ableitung vom höchsten Wissen betrachtet, sind alle besonderen Wissenschaften nur ein Werk der Meinung; keine kann im strengsten Sinne vollendet sein für sich allein, sondern nur in Vereinigung mit allen andern unter einer höchsten. Ein solches Bestreben aber kann seine Ruhe nirgend anders finden, als in der Bildung einer — wenn hier nicht ein höherer Name nöthig ist — Wissenschaft von dem gemeinschaftlichen Grunde und dem Zusammenhang aller Wissenschaften. Diese nun darf selbst nicht wiederum, wie jene einzelnen Wissenschaften, auf einem obersten Grundsatz beruhen (der Reinholdisch-Fichte'sche Fehler); sondern nur als ein Ganzes, in welchem Jedes der Anfang sein kann, und alles Einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen — welches Niemand gefunden zu haben behaupten wird — beruht, ist sie zu denken, und so daß sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewiesen werden kann. Eine solche höchste und allgemeinste Erkenntniß würde mit Recht Wissenschaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philosophie unstreitig weit vorzuziehen ist, und dessen Erfindung vielleicht für ein größeres Verdienst zu halten ist, als das unter diesem Namen zuerst aufgestellte System.[1]

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 1—3; Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), S. 483, 20—21 (484).

Dieses höchste Wissen ist aber nach Schleiermacher entweder überhaupt nie zu erreichen, oder wenigstens bis jetzt noch nicht erreicht; und zu der ersten mehr kritischen Ansicht hat er sich in den späteren Darstellungen entschieden, wogegen er früher das Speculativere festhielt. In der schon erwähnten Einleitung der Ethik (nach dem Herausgeber, Vorwort, S. XII, wahrscheinlich um 1827 verfaßt) sagt er: Das höchste Wissen ist nur vollkommen verstanden, wenn das besondere untergeordnete vollkommen verstanden ist; alles Wissen kann also nur insgesammt zugleich vollendet sein und vollkommen. Von hier aus kann man: 1) alles Interesse am Wissen für Wahn erklären, und alle Bearbeitung der Vorstellungen nur auf den Empfindungszustand beziehen; 2) die Wissenschaft aufgeben, aber doch eine Läuterung der Meinungen und Ausmerzung des Irrthums anstreben; 3) die Wissenschaft im höchsten Sinn ansehen als das innerlich Vollendete, aber zugleich erkennen, daß diese Vollendung ein nie schlechthin zu erreichendes Ziel sei, und die wirkliche Wissenschaft sowohl, als auch die wirkliche Darstellung des höchsten Wissens immer nur Abbild sein kann, in der Annäherung begriffen. Bis dahin ist kein Grund, weshalb nicht das Wissen auf allen Punkten zugleich sollte im Werden begriffen sein.[1] In meinem Hefte über Psychologie aus dem Sommer 1821 heißt es hierüber in der Einleitung: „Das Ganze können wir nicht nachweisen; das Menschengeschlecht ist immer im Begriff, es zu produciren." In der Einleitung zur Geschichte der christlichen Philosophie, die ich im Sommer 1820 hörte, sagte Schleiermacher dagegen viel bestimmter: „Der Historiker kann nicht behaupten, daß diese Vollendung nie zu Stande kommen werde: denn er kann nicht ein Prophet sein, und wissen, was nicht möglich ist; nur gegen die Anerkennung einer Erscheinung als der Vollendung der Einen Richtung des menschlichen Geistes muß er immer protestiren." Und so kommt Schleiermacher ebendaselbst, etwas weiter

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 4—5 (10).

unten, zur ganz richtigen Ansicht der Geschichte der Philosophie. Er behauptet nämlich, dem Spinoza folgend, es gebe nichts Falsches in der Substanz: denn das Falsche könne nicht subsistiren, weil es nur eine Negation sei; das Falsche sei daher immer an einem Wahren. Folglich könne es keine Gestaltung geben, die man Schule oder System nennen könnte, wenn sie nicht den Trieb des menschlichen Geistes nach Erkenntniß, der die Grundlage aller Systeme sei, in sich trüge, und einen differenten Charakter desselben darstellte. Gerade wie die christliche Religion, obgleich sich dies für einen Lehrer der christlichen Theologie weniger zu schicken scheine zu sagen, zwar die absolute Vollkommenheit im dem Instinct des Menschen nach dem göttlichen Wesen sei, in jeder andern Religion aber ebenso eine eigenthümliche Modification dieses Princips anzutreffen sei. — In der Einleitung zur Geschichte der griechischen Philosophie, die ich im Winter 18$\frac{19}{20}$ nachschrieb, drückt er sich darüber kürzer also aus: „Jedes System müssen wir für einen Versuch zur Begründung der wahren Philosophie ansehen."

Wenn die Eine Richtung des menschlichen Geistes war, alles Wissen auf ein höchstes allgemeinstes zu beziehen, so ist die andere Richtung, sich ins Einzelne, Erfahrungsmäßige zu vertiefen. Aus diesem Gegensatz des Speculativen und der Erfahrung geht dann die Eintheilung der Philosophie hervor. Einerseits, heißt es in der Einleitung zur Geschichte der griechischen Philosophie, durchdringe die Philosophie das andere Wissen: andererseits sondere sie sich von ihm. Wenn das Wissen um das Eine nicht auch das Wissen um das Andere sei, so sei es unphilosophisch; es fasse nur Einzelnes als Einzelnes auf. Dagegen sei das philosophische Wissen das der Identität und Totalität zugewandte Wissen, das Bestreben, alles Gewußte in Eins zu vereinigen. Dieser Unterschied sei aber nur ein Mehr oder Weniger: wollten wir einen festen Gegensatz aufstellen zwischen einem unphilosophischen und rein philosophischen Wissen, so kämen wir in beiden

Fällen auf Nichts. — Diesen relativen Gegensatz verlegt daher die Einleitung in die Vorlesungen über Geschichte der christlichen Philosophie innerhalb der Philosophie selbst: „In der Philosophie findet sich ein doppeltes Bestreben, das Sichfürsichselbstgestalten, und dann das Sich in das reale Wissen Hineinbilden." In den Vorlesungen über Geschichte der griechischen Philosophie, bei Gelegenheit der Platonischen Philosophie, nennt er ebenso das Eine das Fürsichseinwollen des philosophischen Verfahrens oder die Richtung auf die Einheit des Wissens: das Andere das Sich hineinbilden Wollen in das reale Wissen, das in einem Andern sein Wollen oder die Richtung auf die Totalität der Erkenntniß. — Diese Sätze bestätigend und ausführend, sagt die Ethik: Das beschauliche Wissen ist Ausdruck des Wesens, das beachtende (ein Wort, über dessen Beibehaltung Schleiermacher noch unentschieden war) Ausdruck des Daseins. Im beschaulichen Wissen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich; in dem einen herrscht der Gedanke vor, in dem andern die Vorstellung. Das Zugleich des Denkens und Vorstellens im Wissen, mit dem Uebergewicht des Allgemeinen oder des Denkens, ist das speculative Wissen: das mit dem Uebergewicht des Besondern oder des Vorstellens ist das empirische Wissen. Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken: im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung, also auch das Denken als hervorgehend aus dem Vorstellen.[1] Diesen Gegensatz bezeichnet Schleiermacher dann auch als den der dialektischen und der realen Wissenschaften. Geschichtlich (sagt er) sind die realen Wissenschaften eher entstanden, als die dialektischen; und wir sind noch nicht auf dem Punkte, dieses umzukehren.[2] Schleiermacher hat ganz Recht, die Entwickelung des

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 33.
[2] Ebendaselbst, S. 6.

reinen logischen Denkens und seiner Dialektik als die Grundlage, aus welcher erst die übrigen Zweige des Wissens hervorwachsen, zu behaupten. Nur hätte er nicht verkennen sollen, wie bei Hegel die Forderung, die er hier macht, geleistet worden sei, und daß es ganz in der Natur der Sache liege, wenn die Geschichte den entgegengesetzten Weg, als die Speculation, genommen hat.

Da nach Schleiermacher aber noch keine von den Richtungen der Philosophie vollkommen ausgebildet, sondern Alles noch ein zu Erfindendes ist, so kommt in jeder Einleitung die Quälerei vor, wie man einen wissenschaftlichen Anfang gewinnen könne. Die Vorlesungen über Psychologie begann er z. B. so: „Man ist immer in Verlegenheit, eine einzelne Erkenntniß aus dem Ganzen zu greifen, weil man keinen Grund hat, worauf man fortbaut. Das Ganze wird immer vorausgesetzt, um dem Einzelnen den Ort zu geben. Wäre die Wissenschaft schlechthin da, so müßte sie auch überall erkannt werden, und in alles untergeordnete Denken aufgenommen werden. Da diese Voraussetzung uns immer fehlt, so theilen diesen Mangel alle Wissenschaften.“ In den Vorlesungen über Ethik, aus dem Jahre 1832, löste er diese Schwierigkeit oder brach sie vielmehr übers Knie durch folgendes Dilemma: „Man müßte entweder überall zugleich anfangen; oder es sei gleichgültig, wo man anfange, aber dann sei alles andere Wissen vorausgesetzt.“ — „Darum“ (bemerkt der Herausgeber) „nennt er hier jeden Anfang gleich unvollkommen.“ [1] Und diese Unvollkommenheit trifft die ganze Darstellung: So lange die höchste Wissenschaft noch nicht vollendet ist, wird sie, wie alles Unvollkommene vielgestaltig ist, auch in mehreren Gestalten vorhanden sein und aus jeder jede einzelne Wissenschaft anders abgeleitet. Es fehlt ihr die Allgemeingültigkeit, wegen der Verschiedenheit der theils gleichzeitigen, theils auf einander folgenden dialektischen Versuche (das höchste Wissen zu finden).

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 5.

Die Mannigfaltigkeit dieser unvollkommenen Darstellungen erzeugt ein jede Wissenschaft in ihrem Werden begleitendes kritisches Verfahren, welches sucht, indem es diese Gestaltungen in nothwendigen Bezug auf einander bringt, schon im Werden der Wissenschaft ihre Vollkommenheit aufzufinden. (Sehr gut! So wollte er in der Kritik der bisherigen Sittenlehre die Ethik begründen.) Dieses geschichtliche Erkennen durch das kritische Verfahren ist aber ebenfalls nie vollkommen gegeben, sondern nur im Werden begriffen. Daher kann auch durch das kritische Verfahren nicht ursprünglich und allein die Wissenschaft zur Vollendung gelangen.[1] Hier auf diesem letzten Standpunkte, wo aus der Dumpfheit des Gefühls zur Klarheit des Wissens übergegangen werden soll, begegnet Schleiermachern vielmehr das Umgekehrte. Die im gesunden Gefühle vorhandene vollkräftige Gegenwart des absoluten Seins wird in der kränkelnden Wissenschaft als ein unendlich fernes Ziel hinausgeschoben, dem wir wirklich immer näher, immer näher kommen, das wir aber doch nie in einem bestimmten Zeitmomente völlig erreichen. Der unendliche Progreß der Fichte'schen und Kantischen Philosophie wird als ein Nichtseinsollendes, aufgehoben; das Ziel ist erreichbar, wenigstens dürfen wir die Unmöglichkeit seiner Erreichung nicht behaupten. Aber ebenso bleibt es auch bei jenem unseligen Progresse, von dem wir die Philosophie schon jetzt befreit glaubten; denn das Ziel ist immer nur erreichbar, nie wirklich erreicht. Es ist der Widerspruch auf seine höchste Spitze getrieben.

Jetzt wollen wir kurz die Grundgedanken der Dialektik, Psychologie, Ethik, Pädagogik und Dogmatik darstellen.

2. Von der Dialektik kann ich nur diejenigen Hauptsätze anführen, die Schleiermacher der Ethik vorangeschickt hat, und dann, was zerstreut darüber in andern Vorlesungen sich findet; denn ich besitze über diese Wissenschaft weder ein eigenes,

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 8, 11–12.

noch ein fremdes Heft. Die Dialektik befindet sich bei Schleiermacher in der ganz eigenthümlichen Klemme, daß, indem sie ein Versuch ist, das höchste Wissen aufzustellen, sie zugleich selbst weiß, daß dieser Versuch nicht schon das höchste Wissen selber ist. Diese Bescheidenheit ist, der Beschaffenheit des Vorgetragenen nach, zwar sehr zu loben; doch hätte diese Tugend dann auch so weit gehen sollen, einen solchen mislungenen Versuch lieber ganz bleiben zu lassen. In solche Widersprüche kann sich auch der scharfsinnigste Kopf verwickeln! Ein System oder eine Wissenschaft dürfte hiernach nur aufstellen wollen, wer in der glücklichen Beschränkung, über die unser Dialektiker längst hinaus ist, befangen blieb, daß er damit die Wahrheit gebe. Auch muß Schleiermacher bei diesem Bewußtsein, um nur einigermaßen Ueberzeugung hervorzurufen, besonders hier, wo er nur einzelne Züge, als Heische- und Lehnsätze, aushebt, sich damit begnügen, zu deren Bewährheitung an das eigene Bewußtsein (oder Gefühl) eines Jeden zu appelliren.[1]

Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung aufeinander. Das Sein ist das Gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende; sie müssen in einem Höheren eins sein, weil das Wissen doch seinen Ort im Sein haben muß. Aber Sein als Gegenstand des Wissens hat das Wissen außer sich, und Wissen als solches hat das Sein als Gegenstand außer sich. Schon auf dem frühesten Punkte der Besinnung finden wir das Wissen in uns und das Sein für uns als ein Vieles. Wir schließen nur aus der immer mehr hervortretenden Sonderung auf einen früheren verworrenen Zustand, wo die Vielheit nicht gesondert war, ohne doch eine wahre Einheit zu sein, und aus der immer mehr sich entwickelnden Verknüpfung auf einen spätern vollendeten Zustand, wo Alles wird zur Einheit verbunden sein, ohne daß doch die Vielheit aufhöre. Wissen und Sein sind Eines des Andern Maß; sie sind vollkommen durch die Genauig-

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 13.

keit, mit der sie einander entsprechen. Jedes besondere Wissen, und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche; durch je weniger Gegensätze es bestimmt wird, um desto mehr ist es ein allgemeines. Denn je allgemeiner es ist, desto mehr untergeordnete Gegensätze begreift es in sich: je einzelner, desto mehr Beigeordnetem ist es entgegengesetzt. Das höchste (absolute) Wissen ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des mit ihm selbst identischen höchsten (absoluten) Seins: so wie dieses die einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens. Das Absolute ist Subject-Object. Die Welt, als Inbegriff alles Wirklichen, und Gott, als die Allmacht, aus der alles Mögliche hervorgehen kann, sind Beispiele dieser Identität, aber unzureichende, immer in Widersprüche verwickelnde Ausdrücke des höchsten Seins.[1] Welt und Gott, Wirklichkeit und Möglichkeit sind nämlich noch Gegensätze, die aufgehoben werden müssen. Das, worauf diese Sätze hinsteuern, ist also offenbar der Realismus Spinoza's, nur daß die Halbheit des Annäherns nicht bis zur erhabenen Consequenz dieses Denkers durchdringen kann, oder vielmehr nicht will.

Das höchste Wissen zeigt sich in unserm Bewußtsein, so wie das höchste Sein für unser Bewußtsein nicht unmittelbar vorhanden, sondern nur als der innerste Grund und Quell alles andern Wissens und Seins. Was Beide an sich seien, bleibt hier ganz ausgesetzt (der vollkommenste Rückfall in den Kantischen Kriticismus). Ein Wissen, welches nur ein Glied eines Gegensatzes enthält, kann nicht als ein Wissen für sich, das einem Sein entspräche, gesetzt sein, sondern nur in einem andern, welches das andere Glied des Gegensatzes mit in sich begreift;[2] — die Spinozistische Definition des Modus, die Schleiermacher dann natürlich auch vom einzelnen Sein gelten läßt.[3] Nur dasjenige

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 13—17.
[2] Ebendaselbst, S. 18—19.
[3] Ebendaselbst, S. 20, 23.

Wissen (heißt es weiter) ist ein für sich Gesetztes, dasjenige Sein für uns ein Sein-für-sich und nicht nur in einem andern, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält; sie sind Bilder des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens und Seins. Das höchste Wissen in uns erzeugt also unmittelbar ein ihm ähnliches lebendiges Wissen. Jedes Wissen aber, das nur Eine Seite eines Gegensatzes aussagt, ist an und für sich betrachtet todt; denn die Entwickelung des Wissens kann von ihm aus nicht weiter gehen.[1] — Wenn Schleiermacher zu diesen Worten unmittelbar hinzusetzt, So auch das höchste Sein erzeugt unmittelbar ein ähnliches lebendiges Sein: so ist die Frage, wie Wissen und Sein das Höchste sein können, wenn sie einander, wie hier geschieht, noch entgegengesetzt werden. Nun muß Schelling, dessen Terminologie schon oben einmal vorgekommen, wieder herhalten — Schleiermacher ist hier vollkommen eklektisch, im schlechten Sinne des Worts, und die Eigenthümlichkeit ist allerdings, wie er wollte, verschwunden —: Jedes endliche Sein und jedes dasselbe ausdrückende Wissen ist als Bild des Absoluten ein Ineinander von Gegensätzen. Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegensatzes kann aber einem bestimmten Sein und Wissen nicht zukommen, sondern nur dem höchsten; ein solches Gleichgewicht wäre ein völliges Erheben über den Gegensatz. Jeder Gegensatz also, inwiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muß gegeben und gebunden sein in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts hier seines einen, dort seines andern Gliedes. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches, als ein für sich Gesetztes, beide Arten, das Entgegengesetzte zu binden, vereinigt, ist höher und vollkommener, als dasjenige, was nur als Eine Art, den Gegensatz zu binden, für sich gesetzt ist;[2] — wie Fichte zu immer höherer Vereinigung der Gegensätze fortschreitet.

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 20—21.

[2] Ebendaselbst, S. 21—22.

In der Eintheilung der Philosophie nahm Schleiermacher sich die Architektonik der Kritik der reinen Vernunft, doch nicht ohne Schelling'sche Beimischung, zum Muster: Das besondere Wissen und das besondere Sein kann nur eine Gesammtheit bilden, inwiefern die darin enthaltenen Gegensätze, als einander untergeordnet und beigeordnet, unter einem höchsten können begriffen werden, dem des dinglichen und geistigen Seins, des Idealen und Realen. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes, ist die Natur: und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges, d. h. wissendes, ist die Vernunft. Als gewußter Gegenstand ist diese auch Natur: die Natur, als Zwecke in sich tragend, Vernunft; in der Natur überwiegt das Reale, in der Vernunft das Ideale. Das höchste Bild des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesammtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Im Einzelnen, aber doch in höherem Sinne für sich Setzbaren, ist das Ineinander des Dinglichen und Geistigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib. Die That des Geistigen in der Natur ist die Gestalt, des Dinglichen in der Vernunft das Bewußtsein. Die Gestalt ist in der ursprünglichen Identität (oder dem Absoluten) gegründet, insofern diese Princip des Geistes ist: das Bewußtsein, insofern sie Princip des Dinglichen ist. Der alte Satz, Nur Gleiches erkennt das Gleiche, ist richtig. Denn das Geistige erkennt das Dingliche nur vermöge dessen, was im Dinglichen vom Geiste her ist, d. i. die Gestaltung. Alles reale Wissen theilt sich in Ethik oder Sittenlehre, und Physik (Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft), als Erkennen des Wesens der Vernunft und der Natur. Sittenlehre ist das Gebiet, wo Geist und Freiheit seinen Ort hat (nämlich als thätig): Naturwissenschaft das, wo Beide negirt sind.

Die vollständige Einheit des endlichen Seins, als Ineinander von Natur und Vernunft in einem Alles in sich schließenden Organismus, ist die Welt. Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethischen und Physischen und vollkommenes Zugleich des Beschaulichen und Erfahrungsmäßigen, ist die Idee der Weltweisheit. In der Vollendung ist Ethik Physik, und Physik Ethik. Was aber nicht sowohl die Durchdringung ist von Ethischem und Physischem, Beschaulichem und Empirischem, als vielmehr keines von Beiden, das ist die Dialektik, das gehaltlose Abbild des höchsten Wissens, welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden andern ist.[1]

Diese ganze Darstellung zeugt von vieler Umsicht und Vertrautheit mit den verschiedenen Lösungen des philosophischen Grundproblems; auch ist das Resultat leidlich speculativ. Schleiermacher hatte also hier die beste Veranlassung, bis zum innersten Mittelpunkte der Speculation durchzudringen, und die Valuta der bisher ausgestellten Gefühle in klingenden, vollgültigen Begriffen zu zahlen. Doch gerade hier erklärt er sich für insolvent. Die „gehaltlose" Dialektik wird ihm zu einem bloßen Spiel mit Begriffen, und an der Leiter der Gegensätze, deren einer den andern immer nur aufhebt, gelangt sie zu einem vollkommen negativen Resultate: Das höchste Wissen ist nicht in uns als Begriff, und kann nicht auf eine adäquate Weise in einer Mehrheit von Begriffen und Sätzen ausgedrückt werden.[2] In den Vorlesungen über Geschichte der griechischen Philosophie, wo er in Plato den größten wissenschaftlichen Gehalt finden will, weil bei demselben Speculatives und Reales sich am meisten durchdringen, spricht er ausführlicher über jenen Mangel der Dialektik, und von der Abhülfe, die nach Plato und seinem Uebersetzer dagegen anzubringen sei,

[1] Entwurf eines Systems der Sittenl., S. 25—29; 32, 34—37 (31).
[2] Ebendaselbst, S. 17, 19.

dem Mythus nämlich: „Je mehr die Idee des ursprünglichen schaffenden Seins und Wesens ein philosophischer Gegenstand wird, indem man alles Bewußtsein darauf zurückführt, so läßt sich doch entwickeln“ (zweifelsohne hat Schleiermacher dies in der Dialektik, die Philosophie zum Selbstmorde anleitend, auch versucht), „daß dieses Wesen in der Form des Begriffs nicht auf eine adäquate Weise dargestellt werden kann. D. h. es ist unmöglich, daß die Idee der absoluten Einheit auf eine scientifische Weise ausgeführt werde; sie kann nur als Formel hingestellt werden, als Begriff in einem Cyklus von Urtheilen. So begehen wir immer Fehler, wenn wir uns an eine solche Darstellung wagen; und diese Fehler können nur durch andere wieder rectificirt werden. Diese Rectificationen sind freilich das Wahre, aber negativ; so können wir die Gottheit nicht positiv beschreiben. Ebenso geht es uns mit dem Verhältniß der absoluten Einheit zur Welt oder absoluten Totalität. Es bleibt uns also nichts übrig, als uns mit der negativen Seite zu begnügen,[1] und die positive als ein x, ein Unbekanntes anzusehen: oder, was unter der scientifischen Form nicht angeht, unter einer andern Form zu thun; und da bleibt keine übrig, als die poetische. Je mehr die ganze Philosophie von dieser Voraussetzung durchdrungen ist, je größer das Bedürfniß ist, diese Idee zum Bewußtsein zu bringen, je höher ist auch der Grad ihrer Lebendigkeit; und das ist es, was die Platonische Darstellung so anziehend macht. Was man einerseits am Plato getadelt hat, daß er das Paetische und Philosophische gemischt hat, das ist, auf der andern Seite, der höchste

---

[1] An diese von Friedrich von Schlegel ausgegangene Consequenz des Kantischen Resultats hat auch Hermes' Philosophiren angeknüpft. Und indem er bei der Unmöglichkeit, ein Wissen Gottes zu erzielen, das Fliehen in den Schoß der katholischen Kirche als das einzige Rettungsmittel bezeichnete, so hat er sich damit in Widerspruch gegen dieselbe gesetzt. Denn einerseits hält sie instinctartig die Erkennbarkeit Gottes fest, und dann will sie die Aufnahme in ihre Gemeinschaft nicht für einen letzten Act der Verzweifelung, sondern vielmehr als das absolut Erste angesehen wissen.

Gipfel von der ursprünglichen" (aber nicht vollendetsten) „Gestaltung der Philosophie." Zugleich hat Schleiermacher ein Bewußtsein über den Mangel der anzubringenden Correction: Das Mythische ist das das Ewige in Zeit und Raum Setzende.[1] Leere Mythologie, sagt er in den Erläuterungen zur dritten Ausgabe der Reden, nenne ich sie tadelnd, wenn man sie für sich als eigentliche Erkenntniß betrachtet, und was nur ein Nothbehelf ist, weil wir es nicht besser machen können, für das Wesen der Religion ausgiebt.[2] Man ist hiernach, wohin man sich auch wende, immer in gleicher Verlegenheit und Rathlosigkeit. Mit Kantischer Polemik gegen den discursiven Begriff, entflieht Schleiermacher demselben in die Regionen des Gefühls: und kann dort die unbefriedigte Sehnsucht Jacobi's nur bannen, wenn er die in der höchsten Concentration gehaltenen Gefühle nicht zu mythischen Vorstellungen herausläßt, sondern alle Fülle in die schwellende Brust verschließt. Das ist und bleibt das erste und letzte Wort Schleiermachers, wenn der Inhalt, dessen sie voll ist, auch der ganz richtige ist.

3. Von den realen Wissenschaften hat Schleiermacher nur solche behandelt, welche auf der Seite des Geistigen liegen.

a. Die Psychologie zerfiel in den Vorlesungen in einen elementarischen und in einen speculativen oder organischen Theil: jener betrachtete die Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten der Seele, das Leben als Reihe von Momenten, als wechselndes Uebergewicht von Receptivität oder Spontaneität, Erkennen und Begehren; der speculative Theil entwickelte das Gleichgewicht und Ineinander aller dieser Thätigkeiten.

Im elementarischen Theil sagt Schleiermacher: „Gehen wir auf die Vorstellung des Lebens in der Duplicität der Functionen, so werden wir mit dem Empfangen, Aufnehmen des Menschen

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 102.

[2] Reden über die Religion, S. 127 (vergl. Oben, S. 67).

beginnen. Warum damit? Das Einzelne steht in relativem Gegensatz zum Ganzen, so erscheint es als Minimum; es kann sich aber nur wie ein Theil zum Ganzen verhalten. Die empfangenden Thätigkeiten sind, wie das Ganze das Einzelne constituirt: die ausströmenden, wie das Einzelne an seinem Theile das Ganze bildet. So ist es wohl besser mit den ersteren anzufangen. Einmal wird die Welt in uns, das andere Mal werden wir in der Welt; beide Thätigkeiten gehen aber vollkommen in einander über, und entstehen aus einander. Das Resultat der bildenden Thätigkeiten sind neue Gegenstände in der Welt, und daher werden diese Ursachen der Betrachtung; und so erregen die bildenden Thätigkeiten wieder empfangende. Ebenso, ist die bildende Thätigkeit gehindert, so wird sie Begierde, und diese geht in die Empfindung über; und diese Begierde ist das Uebergehenwollen in die objective Thätigkeit;" — die Fichte'sche Definition des Triebes. Nun folgen die einzelnen Functionen der Receptivität und Spontaneität: ein Detail, in das wir uns nicht einlassen können, wo aber oft gute empirische und speculative Blicke vorkommen. Kunst, Staat, religiöses Gefühl, alles dies ist, insofern es doch auch etwas Psychologisches ist, mit in den Kreis der Betrachtung hereingezogen: wie Schleiermacher denn auch einmal sagt, daß die ganze Philosophie in die Psychologie aufgenommen werden könnte; was im Grunde Herbart und Fries auch meinten, und ein originell sein wollender Nachtreter, Beneke, wirklich durchgeführt hat.

Der Hauptgedanke des speculativen oder constructiven Theils ist der: „Wenn nun alle jene Thätigkeiten in der Seele in jedem Momente zusammen sind, — aber nicht auf gleiche Weise, sondern eine ist immer dominirend —: so kann man fragen, nach welchen Gesetzen geschieht dies. Dieses ist die Frage über die Freiheit. Die Seele in ihrer Erscheinung ist werdendes Dasein, welchem eine gewisse Form beiwohnt, die Form des Bewußtseins; sie steht in Wechselwirkung mit der Totalität

alles übrigen Daseins, welches nicht gleichmäßig ist, weil es sonst nicht Ort und Zeit geben könnte. Die Seele wird nur Bewußtsein in dem Maße, als sie in diese Wechselwirkung tritt: und umgekehrt. Die Seele ist ein Weltsuchendes, und darin ein Ich-Werdendes; es muß auch jeder Moment denselben Charakter ausdrücken, den das Wesen der Seele selbst ausdrückt. Jeder Moment ist gemeinsames Product aus jenen Beiden, der Seele selbst und der auf sie wirkenden Totalität. Nimmt man nur den einen von diesen Factoren, so ist es immer Beschränktheit der Seele im ersten Falle; im zweiten ist sie ganz passiv, ohne Reaction, daher rein mechanisch. Die Freiheit der Seele ist, daß in ihrem relativen Fürsichgesetztsein die äußere Einwirkung nie absolute Gewalt hat, sondern daß die Widerstehungskraft immer eine unendliche ist. Der gewöhnliche Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, wobei man Freiheit für Willkür nimmt, ist eine kleinliche Ansicht. Das Wahre ist die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit. Freiheit ist, daß außer dem Leben des Einzelnen das Leben der Gattung wesentlich im Menschen wirkt; dieses Letzte, als Nothwendigkeit, kann man also nicht der Freiheit entgegensetzen. Denken wir uns einen Zustand der Begeisterung, was ist das? Es ist offenbar Freiheit so gut, wie Nothwendigkeit; also löst sich der Gegensatz auf. In der Begeisterung hat der Mensch frei entworfen, was er ausbilden will; dieser Zustand ergreift ihn aber: er ist nicht mächtig, sich dessen zu erwehren, und das ist Nöthigung. Ist diese etwas Aeußeres? Nein! Es ist ein Inneres, rein aus dem Wesen der Seele hervorgehend; so besteht der Gegensatz gar nicht.“ Speculativer Weise ist also Spontaneität und Receptivität identisch; und mit der Lösung dieses höchsten Gegensatzes der Psychologie bahnt sich der Weg zur Ethik.

b. Die Ethik ist speculatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur. Sollen und Sein sind auf beiden Gebieten, der Sittenlehre und der Naturwissenschaft,

Asymptoten (eine Terminologie Eschenmayers[1]) und auf dem sittlichen Gebiete vielleicht der Approximations-Exponent größer. Das Handeln der Vernunft bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur; alles ethische Wissen also ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft, eines Weltwerdens von der Vernunft aus. Die Darstellung der vollendeten Einigung der Vernunft mit der Natur fällt nicht in die Ethik, weil sie nur da sein kann, wenn dieser isolirte Gestalt aufhört. Das Handeln der Vernunft auf die Natur ist Gestaltung, das Bilden eines Organismus aus dem Mechanismus der Masse. Z. B. der Geschlechts- und Ernährungstrieb ist als Masse anzusehen: Ehe und gesellige Tafel zu bestimmter Zeit als Gestaltung. Der Gegensatz von Natur und Vernunft kann nie ganz verschwinden durch ethische Thätigkeit; denn er ist ihre Voraussetzung und Bedingung.[2] Dieser Begriff der Sittenlehre ist von dem der Fichte'schen, die wir im ersten Bande darstellten, durchaus nicht verschieden. Mehr Eigenthümliches und wissenschaftliche Fortschritte bietet das Einzelne dar.

Das Böse ist an sich nichts, und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein Werdendes gesetzt wird. Da es keine reale Antivernunft geben kann, in welchem Falle es auch einen Anti-Gott geben müßte: so kann der Gegensatz zwischen gut und böse nichts Anderes ausdrücken, als den positiven und den negativen Factor in dem Proceß der werdenden Einigung. Das Gute, als das ethisch Gewordene, ist ein positiver Ausdruck für das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft: das Böse, als das Nichtgewordene, ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; die Ethik ist die reine und vollständige Darstellung des Processes des Guten und Bösen im Zusammensein Beider. Der Gegensatz

[1] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 55.

[2] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 37, 39, 47, 51, 59, 62.

von gut und böse bedeutet nichts Anderes, als in jedem einzelnen sittlichen Gebiet das Gegeneinanderstellen dessen, was darin als Ineinandersein von Vernunft und Natur, und was als Außereinander von Beiden gesetzt ist. Die Natur selbst kann nicht das Böse sein; denn sie ist im Guten mitgesetzt. (Sie wird nämlich nur böse, wenn sie vom Ich, im Gegensatz zur Vernunft, festgehalten und ergriffen wird.) Jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur heißt ein Gut: die Gesammtwirksamkeit der Vernunft, als der organische Zusammenhang aller Güter, das höchste Gut: die Kraft der Vernunft in dem einzelnen Menschen, Tugend: die Erscheinungen einer besondern Vernunftthätigkeit, insofern sie zugleich die Richtung der Vernunft auf das ganze Einssein mit der Natur aussprechen, Pflicht, da aus der Vernunftthätigkeit in den Einzelnen als Tugend das höchste Gut nur werden kann durch Bewegung. Die Lehre vom höchsten Gute entspricht der organischen, die Tugendlehre der dynamischen, die Pflichtenlehre der mechanischen Naturwissenschaft (ein leeres Schematisiren, wie wir es in der Schelling'schen Schule nicht ärger finden können). Das hervorgebrachte Gut scheint ein Drittes zu sein zu der hervorbringenden Kraft (Tugend), und der Handlung des Hervorbringens (Pflicht).[1]

Der Trieb ist das zunächst für die Vernunft organisirte Natürliche; und das Ineinandersein von Vernunft und Trieb ist der Wille. Das Handeln der Vernunft, mit der Natur auf die Natur, ist ein organisirendes: insofern im sittlichen Ineinandersein von Vernunft und Natur die Vernunft erkennbar ist, ein symbolisirendes; alles Sittliche ist auf jedem Punkte ein Mehr und Minder von beiden Thätigkeiten (die Schleiermacher auch die bildende und bezeichnende nennt) zugleich. Jedes besondere Handeln der Vernunft ist mit einem zwiefachen Charakter gesetzt:

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 53—54, 72, 74—76, 328, 78—80 (Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 233).

es ist ein sich immer und überall gleiches, weil die Vernunft die überall Eine und selbige ist; und auch ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen gesetzt ist. Das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur ist nur vollständig durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen, aber insofern jedes Einzelwesen mit seinem Gebiet von den andern geschieden ist.[1] Das Princip der Eigenthümlichkeit muß also hier den Platz mit der entgegengesetzten, speculativen, Ansicht zur Hälfte theilen: Die beiden Charaktere der Identität und Eigenthümlichkeit sind auch in der Realität immer verbunden.[2] Es fragt sich aber, ob das Eigenthümliche im Sittlichen nicht vielmehr das Gleichgültige, Untergeordnete, Verschwindende sein müsse.

Diese vier Bestimmungen: organisirende und symbolisirende Thätigkeit, Identität und Eigenthümlichkeit, indem sie sich durchkreuzen und paaren, bilden nun, nach Schleiermacher, die Güter, oder, wie wir uns ausdrücken würden, sittlichen Mächte: Das nächste vollständige und ursprünglichste Abbild vom vollständigen Sein der Vernunft in der Natur ist die Familie, also diese ein Gut (die elementarische Art zu sein beider ethischen Functionen in ihren beiden Charakteren); in ihr sind, durch Erzeugung und Erziehung, alle Functionen in einander, also das höchste Gut als werdend gesetzt. — Der Staat hat seine Basis allein in der identisch organisirenden Thätigkeit; sein Entstehen ist, daß das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit die Masse durchdringt. Die bildende Thätigkeit geht von den Unterthanen (Regierten), als solchen, aus; und die Obrigkeit (die Regierenden), da nur sie die zusammenlaufenden Fäden kennt, muß das Bewußtsein von den Verhältnissen des Ganzen in alle Theile verbreiten. Die Staaten verschwinden in der höheren Individualität des Erdgeistes. — Die Volksthümlichkeit sondert und bindet die identische

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 90, 88, 116, 114, 94, 117—118.

[2] Ebendaselbst, S. 96.

symbolisirende Function in ebenso verbundene Ganze der Wissenschaft. Am stärksten manifestirt sich diese Differenz in den Sprachen, welche nicht nur dem Tone, sondern auch der Bedeutung nach so unterschieden sind, daß dies durch alle materiellen und formellen Elemente durchgeht, und also in jeder Sprache ein eigenthümliches System von Begriffen und Combinationsweisen niedergelegt ist. (Die Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie sagt sogar: „Da die Philosophie mit der Sprache so eng verbunden ist, so hat man kein Recht von vorn herein zu behaupten, daß eine Philosophie in verschiedenen Sprachen dieselbe sein könne: und ebensowenig, daß eine Philosophie in derselben Sprache eine differente sei.") — Das sittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Abgeschlossenheit ihrer Eigenthümlichkeit ist die Sphäre der freien Geselligkeit, die eigenthümlich organisirende Thätigkeit, deren Wesen besteht in der Anerkennung fremden Eigenthums, um es sich aufschließen zu lassen, und der Aufschließung des eigenen, um es anerkennen zu lassen. (Hieran schließt sich eine Stelle der Psychologie: „Aus alle dem sehen wir, daß das Gesellschaftliche darin besteht, die Schranken der Persönlichkeit zu durchbrechen, und der Repräsentant der ganzen Gattung zu werden, aber eben mit seiner Eigenthümlichkeit. Indem der Einzelne seine Schranken durchbrechen will, will er die Andern in sich aufnehmen; aber Jeder will es auf eine ihm eigenthümliche Weise.") — Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven (eigenthümlichen) Thätigkeit der erkennenden (symbolisirenden) Function. Gefühl drückt die eigenthümliche Bestimmtheit des Einzelwesens in seiner symbolisirenden Thätigkeit aus; in ihm am meisten ist die Geschiedenheit, und es liegt darin, daß, sofern es vollkommen ist, auch an derselben Stelle und unter denselben Umständen kein Anderer ebenso fühlen würde: wie in der Vollkommenheit des Gedankens das Entgegengesetzte liegt. Das Ver-

hältniß der Einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls ist das der Offenbarung, welches durch die Kunstdarstellung vermittelt wird; Kunst verhält sich zur Religion, wie Sprache zum Wissen. — Das höchste Gut, das Eine Leben der Vernunft in der Natur, die Intelligenz als Geist des Ganzen identisch mit seinen Producten, ist dieses zwiefache Ineinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gemeinschaft; es ist, und es wird.[1] Es ist also die für sich seiende geistige Totalität der Momente, welche in der Familie mehr nur an sich, auf eine bewußtlose und natürliche Weise dargestellt war: so daß der Kreis der Güter vollständig durchlaufen ist, indem er wieder in seinen Anfang zurückkehrt.

Das Einzelne der Tugend- und Pflichtenlehre übergehe ich, weil es nichts Bedeutendes enthält: auch wird der Stoff, besonders in dem letzten Theile, immer magerer und trockener, wie denn der Herausgeber selbst gesteht, daß hier die Manuscripte theilweise zu Ende oder in Sätze ausgehen, die kaum noch Andeutungen, ein flüchtig gearbeiteter vorläufiger Entwurf sind.[2]

c. Die Hauptgedanken der Pädagogik sind, nach meinem Heft aus dem Wintersemester 18$\frac{20}{21}$, folgende: „Wenn der Mensch das Leben unter einem Gesetze auffaßt, so kann keine Wissenschaft daraus werden, wenn das Leben nicht wirklich danach gestaltet ist; dies bewirkt die Pädagogik, sie ist also ein natürlicher Auswuchs der Sittenlehre. Alles, was man in der Sittenlehre aufstellt, kann keine Bewährung finden, als durch die Pädagogik. Soll das Gesetz realisirt werden, so muß man sich an das von der Gewohnheit noch nicht gebändigte Geschlecht halten. Daher ist die Pädagogik der Probestein der Sittenlehre. Unsere Theorie geht nicht auf die Persönlichkeit schlechthin; sie soll die menschliche

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 171, 257; 277, 276, 280 (274), 305; 290—292; 149, 307, 210, 151; 320, 139, 152, 254, 247; 101, 329, 171.

[2] Ebendaselbst, S. 328, 419.

Natur in dem einzelnen Menschen ausbilden." Die Erziehung definirt Schleiermacher so als Beförderung der Entwickelung des Menschen durch Einwirkung Anderer, damit er aufhöre, ein Annex der Familie (des ersten organischen Elements des Staats) zu sein, und an Staat, an Kirche, an das Gebiet einer bestimmten Sprache (Erkennen, Wissenschaft), an das gesellige Leben (freie Geselligkeit), das Supplement alles Vorigen, abgeliefert werde, um ihn für diese als ein eigenthümliches Organ darzustellen, das zugleich den in ihnen vorhandenen Unvollkommenheiten des Moments entgegenwirke: „Die Natur des Einzelnen ist ein Organ, worin sich das Eigenthümliche seines Staats u. s. w. ausspricht; aber er soll darin zugleich das Ideal des eigenthümlichen Typus in jenen verschiedenen Hinsichten in sich tragen. Die absolute Vollendung der Erziehung ist: die Erziehung soll den Menschen so entwickeln, daß alle verschiedenen Gesellschaften sagen, Keiner könne das leisten, was er leistet." Die beiden Aufgaben der Erziehung, die zusammenstimmen, sind also nach Schleiermacher: die sich entwickelnden Functionen des Menschen für die Gesellschaft auszubilden, und seine eigenthümliche Natur hervorzulocken; jenes dominire in der öffentlichen, dies in der häuslichen Erziehung. Die erste Aufgabe der Erziehung, den Menschen zur Gesellschaft tüchtig zu machen, die politische, scientifische und religiöse Erziehung, habe mehr einen negativen Charakter, d. h. sie bestehe mehr in Aufhebung der widerstrebenden Einwirkungen: die zweite Aufgabe habe am meisten einen positiven Charakter, d. h. sie bestehe in unterstützenden Einwirkungen. „Drücken wir das Ganze der Aufgabe anders aus: der Mensch, wenn die Erziehung vollendet ist, soll gelernt haben, frei zu sein und gehorsam zu sein. Das Letztere ist: er soll sich die persönliche Beschränkung gefallen lassen, weil er im Gemeinwesen lebt; frei muß er sein, wenn das gemeinsame Leben in ihm selbst wirklich sein, d. h. aus ihm selbst hervorgehen soll." Dabei bleibt Schleiermacher seinem Principe der Eigenthümlichkeit so sehr getreu, daß er sagt: „Ein Zustand der menschlichen

Gesellschaft, worin das Individuelle herausgebildet ist, ist der vollkommnere;" — statt daß die wahre Bildung vielmehr die Einzelnen dem allgemeinen Typus näher bringen soll.

d. Dogmatik. Die Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins; das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen derselben, ihr sich selbst gleiches Wesen, ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig von Gott bewußt sind. Das fromme Selbstbewußtsein, als Gemeinschaft, ist Kirche. Im Christenthum wird Alles auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung bezogen: alle frommen Momente, soweit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert, werden als durch jene Erlösung geworden gesetzt, und sofern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig. Wenn gleich das Einpflanzen des Göttlichen in die menschliche Natur nur ein göttlicher, also ewiger, Act sein muß: so muß doch auch das zeitliche Hervortreten dieses Actes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft angesehen werden.[1]

α. Das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig Finden ist die einzige Weise, wie im Allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieses Gefühls ersetzt alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes; es entspringt aus dem Bewußtsein, daß wir, als Theil der Welt, in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir Alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängig-

---

[1] Der christliche Glaube (zweite Ausgabe), Bd. I., S. 7, 16, 35—36, 74, 79, 90—91.

keit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses Alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, wird in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche — d. h. sich selbst gleiche, innere, nicht in irgend einem bestimmten Zustand der Welt gewordene, noch aller zeitlichen Entwickelung vorangehende — Vollkommenheit der Welt, in der die Einheit des Gottesbewußtseins und Weltbewußtseins gesetzt ist.[1]

β. Dessen, was in unsern Zuständen Abwendung von Gott ist, sind wir uns als unserer ursprünglichen That bewußt, welche wir Sünde nennen, einen Widerstreit des Fleisches gegen den Geist. Wiewohl das Vorhandensein der Sünde den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufhebt, so können wir sie doch nur als eine Störung der Natur auffassen. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit ist die Erbsünde. Alles Uebel ist als Strafe der Sünde anzusehen. Die Sünde, als die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes, ist von Gott geordnet nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist: unter seiner Gerechtigkeit, den Zusammenhang des Uebels mit der Sünde.[2]

γ. Soll die im Bewußtsein der göttlichen Gnade gesetzte Gemeinschaft mit Gott, als die Selbstthätigkeit eines neuen, der Sünde entgegenwirkenden Gesammtlebens, ursprünglich in dem

[1] Der christliche Glaube, Bd. I., S. 183, 187, 193, 243, 307—308, 340—342.

[2] Ebendaselbst, S. 384, 396, 402, 412, 466, 479, 486, 503, 509.

Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelnwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen. Diese Erscheinung der unsündlichen Vollkommenheit Christi ist als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten.[1] Mit andern Worten: in Christo ist die Eigenthümlichkeit der ansichseienden Idee der Menschheit adäquat, und diese damit in jener vollkommen verwirklicht worden und herausgeboren. Dies nennt Schleiermacher die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, das Sein und Menschwerden Gottes in Christo.[2] Der eigenthümliche Zustand des in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen Selbstbewußtseins ist die Wiedergeburt: der heilige Geist, die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Natur ist enthalten in der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Die Vorstellung von einer Vollendung der Kirche in einem künftigen Leben bleibt immer eine mythische, dem Visionären sich nähernde Darstellung.[3] Schleiermacher ist auf diese Weise dem Standpunkte der Reden über die Religion ganz getreu geblieben, und in diesem Glauben gestorben, wenn er auch in der Dogmatik dem speculativen Gehalte die faltenreiche Breite des mythischen Gewandes umzuwerfen wußte.

Wie sich die Dogmatik, als die Reflexion über das fromme Gefühl, besonders den Reden anschloß, und die Ethik das Handeln, welches der Gegenstand der Monologen war, betrachtete: so trat in der Dialektik, gleichwie in der Weihnachtsfeier, das

---

[1] Der christliche Glaube, Bd. II., S. 31, 25, 6, 10, 17.
[2] Ebendaselbst, S. 51, 43, 62.
[3] Ebendaselbst, S. 176, 320, 514—520, 551—552.

Wissen am meisten hervor. Die Trilogie des zweiten Standpunkts ist also hier, im dritten, rückwärts reconstruirt. Auch die drei Standpunkte selbst charakterisirt, wenn man will, dies Schema; denn im ästhetischen war das Handeln, im theologischen das Gefühl, und im philosophischen das Wissen überwiegend.

III. Novalis.

Das Suchen nach einem festen objectiven vom individuellen Ich unabhängigen Inhalt, wie wir es zuletzt bei Schlegel sahen, und zugleich das Zurücktreten des empirischen Ich gegen das allgemeine, wie es endlich Schleiermachern selber aufging, finden wir jetzt bei ihrem Nachfolger dahin gesteigert, daß er von Anfang an zum Philosophiren sogar die gänzliche Vernichtung des subjectiven Ich fordert, und in der Natur und den Producten des objectiven Ich alle Wahrheit sucht und findet. Mit dieser fertigen Wahrheit tritt dann aber zugleich die Nutzlosigkeit des handelnden Subjects ein; und insofern es in seiner Vernichtung sich seiner noch bewußt bleibt, so ist dies Bewußtsein das Insichgekehrtsein einer schönen Seele, welche, wie die Ironie, jede Berührung mit der Außenwelt verschmäht, weil sie als eine einzelne That eine Verunreinigung der allgemeinen Wahrheit wäre. In diesem Triebe des Ich nach seiner höhern objectiven Substanz ist somit das Princip der Subjectivität durchaus nicht aufgegeben, sondern vielmehr auf seine höchste Spitze gebracht. Dies ist der Standpunkt von Novalis, der sich auch äußerlich an Schleiermacher anschließt, wie mehrere Zeugnisse des Letzteren beweisen,[1] und ebenso der innigste Freund Schlegels war, der mit Tieck dessen Schriften herausgab. Das Höchste, das ganze Universum, in seinen Busen verschließend, konnte Novalis es nur zu diesem allgemeinen Bewußtsein bringen, ohne die Macht zu haben, weder es innerlich zu einer bestimmteren Gestaltung zu

[1] Reden über die Religion, S. 48, 217; Die Weihnachtsfeier, S. 82.

entwickeln, noch in der Wirklichkeit diesen Gedanken zu realisiren. Alles bleibt subjectiv, obgleich die Uebersetzung ins Objective zum Princip gemacht wurde.

Friedrich Baron von Hardenberg (Novalis), dessen Vater Mitglied der Herrnhutischen Gemeinde und Director der sächsischen Salinen war, wurde am 2. Mai 1772 auf einem Familiengute in der Grafschaft Mansfeld geboren. Schon als Kind war er sehr schwächlich. Die Erziehung seiner Eltern drückte seinem Gemüthe die tiefste Religiosität ein. Im Herbste 1790 bezog er die Universität zu Jena, wo er bis 1792 blieb, und vollendete seine Studien, besonders Philosophie und Jurisprudenz, in Leipzig und Wittenberg. Um diese Zeit lernte er auch Friedrich Schlegel, und Fichte kennen, dessen Wissenschaftslehre er eifrig studirte. In Thüringen bereitete er sich zu praktischen Geschäften vor, und wurde bald, 1795, in Weissenfels angestellt. Durch den Tod seiner Braut entwickelte sich in ihm die Sehnsucht nach der unsichtbaren Welt und dem Tode, die den Grundton seiner Schriften bildet. In dieser Zeit schrieb er, um 1797, unter Anderem auch die „Hymnen an die Nacht,“ und 1798 die „Lehrlinge zu Saïs,“ über die Natur. Im folgenden Jahre wurde er als kurfürstlich sächsischer Salinen-Assessor und Amts-Hauptmann des Thüring'schen Kreises angestellt. Von Weissenfels aus besuchte er Jena und seine dortigen Freunde fleißig: und starb am 25. März 1801, in Schlegels Armen im väterlichen Hause, im noch nicht vollendeten neunundzwanzigsten Jahre, an der Schwindsucht, wie Spinoza, seinem Principe gemäß. Die höchste Energie der Begeisterung und der tiefste Schmerz der Schwermuth finden sich in ihm vereint.[1]

Von seinen durch seine Freunde in zwei Theile gesammelten Schriften interessiren uns hier besonders die am Ende des

---

[1] Novalis' Schriften, herausgegeben von Tieck und Schlegel (3. Auflage, 1815), Th. I., S. XII—XXIV, XXVII—XXXI.

zweiten Theils befindlichen „Fragmente vermischten Inhalts" über Philosophie, Physik, Moral u. s. w., meist 1797 geschrieben, in welchen, außer dem besondern Standpunkt des Novalis, auch Anklänge oder Keime des Schlegel'schen Princips der Ironie,[1] und der Schleiermacher'schen Eigenthümlichkeit[2] enthalten sind, ehe sie von ihren Urhebern öffentlich ausgesprochen oder weiter entwickelt wurden. Gewiß haben die Freunde im mündlichen Austausch ihre Gedanken einander mitgetheilt, die Novalis dann für sich fragmentarisch hingeworfen. Im „Heinrich von Ofterdingen," im Jahre 1800 begonnen, wollte er den ästhetischen Standpunkt zum absoluten machen, wie im Grunde Schleiermacher in seinen Reden den religiösen. „Das Ganze soll," schreibt Novalis hierüber an Tieck, „eine Apotheose der Poesie sein. Unter Speculanten war ich ganz Speculation geworden."[3]

A. Den Begriff und den Gesichtspunkt der Philosophie gibt Novalis also an: Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein. Vor der Abstraction ist Alles Eins, aber ein Chaos; nach der Abstraction ist wieder Alles vereinigt, aber diese Vereinigung ist eine freie Verbindung selbstständiger, selbstbestimmter Wesen. Die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewußtsein erhobenen echt geistigen Lebens ist die Philosophie κατ' ἐξοχήν. Hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst ausdehnt: der Kern und der Keim einer Alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt. Philosophiren ist Dephlegmatisiren, Vivificiren. Der echte philo-

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 202: „Allem echten Scherz liegt Ernst zu Grunde," u. s. w.

[2] Ebendaselbst, S. 134: „Der höchste Sinn wäre die höchste Empfänglichkeit für eigenthümliche Natur." — Und im Heinrich von Ofterdingen, (Th. I., S. 241) wird die Eigenthümlichkeit sogar heilig genannt.

[3] Ebendaselbst, Th. I., S. XXV—XXVI.

sophische Act ist Selbsttödtung, dies ist der reale Anfang aller Philosophie; dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transscendentalen Handlung. Im Durste offenbart sich die Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen. Die Philosophie ist eigentlich Heimweh: ein Trieb, überall zu Hause zu sein. Ich = Nicht-Ich ist der höchste Satz aller Wissenschaft und Kunst.[1] Und zwar ist diese Identität nicht mehr, wie bei Fichte, eine partielle, sondern nach Novalis ist das Ich durch Ertödtung seiner Particularität, als die eigentliche Substanz der Weltseele, gänzlich objectiv geworden, so daß Alles nur Eins ist, — ein mit dem Fichte'schen Idealismus vollständig verschmolzener Spinozismus: Die wahre Philosophie ist durchaus realistischer Idealismus, oder Spinozismus; sie beruht auf höherem Glauben, Glauben ist vom Idealismus unabtrennlich. Spinoza ist ein gotttrunkener Mensch. Der Spinozismus ist eine Uebersättigung mit Gottheit: Unglauben, ein Mangel an göttlichem Organ und an Gottheit. Der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes ist kein Schauen, Hören, Fühlen; er ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles Dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Das Element des Gefühls ist ein inneres Licht: das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben. Philosophie ist die Intelligenz selbst, vollendete Philosophie ist vollendete Intelligenz; erst im vollständigen System aller Wissenschaften wird die Philosophie recht sichtbar sein. Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken: Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir; denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz. Es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräche begriffen, und irgend ein unbekanntes,

[1] Novalis' Schriften, Th. II, S. 108, 114—115, 117, 96, 118—119.

geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwickelung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt, und ihn nur zur seltensten Selbstthätigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. Darthun läßt sich dieses Factum nicht, Jeder muß es selbst erfahren. (Die Erfahrung ist die Probe des Rationalen, gleichsam der lebendige Beweis der abstracten Sätze des Denkers, und so umgekehrt.) Es ist ein Factum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird; die Menschen aber sollen streben, es in sich zu veranlassen. Philosophiren ist eine Selbstbesprechung obiger Art, eine eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich. Philosophiren ist der Grund aller andern Offenbarungen; der Entschluß zu philosophiren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich besinnen, erwachen und Geist sein solle. Sterben ist ein echt philosophischer Act. In jedem System ist Eine Idee, Eine Bemerkung, oder sind mehrere vorzüglich gediehen und haben die andern erstickt oder sind allein übrig geblieben. Jeder ihren eigenthümlichen Boden geben, um ein Ideenparadies zu bilden, dies ist das echte System. Das Paradies war das Ideal des Erdbodens, und die Frage, wo es liegt, ist nicht unbedeutend. Es ist gleichsam über die ganze Erde verstreut, und daher so unkenntlich geworden. Seine zerstreuten Züge sollen vereinigt, sein Skelett soll ausgefüllt werden; dies ist die Regeneration des Paradieses. Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist.[1]

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 120, 265, 133, 82, 121—123 (108, 93—94), 124, 126.

B. Eine andere Weise, wie Novalis die Subjectivität des Fichte'schen Standpunkts verläßt, ist das Hervorheben und Intellectuiren der Natur, die bei Fichte verachtet wird, da sie ihm nur als Schranke gilt; und so drängt sich der philosophirende Geist mächtig nach Schelling und seiner Naturphilosophie hin, in welcher die Natur das positive Dasein des Göttlichen ist. Novalis sagt: Was ist die Natur? Ein encyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Um die Natur zu begreifen, muß man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen. Die ganze Natur ist nur als Werkzeug und Medium des Einverständnisses vernünftiger Wesen begreiflich. Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Function seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des innern Selbstempfängnisses (— gerade dasselbe, was Schleiermacher in den Reden aufstellte). Wenn er nun ganz in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, so entfaltet sich vor ihm in neu entstehenden Zeiten und Räumen, wie ein unermeßliches Schauspiel, die Erzeugungsgeschichte der Natur; und jeder feste Punkt, der sich in der unendlichen Flüssigkeit ansetzt, wird ihm eine neue Offenbarung des Genius der Liebe, ein neues Band des Du und des Ich. Die sorgfältige Beschreibung dieser innern Weltgeschichte ist die wahre Theorie der Natur. Durch den Zusammenhang seiner Gedankenwelt in sich und ihre Harmonie mit dem Universum bildet sich von selbst ein Gedankensystem zur treuen Abbildung und Formel des Universums. Das Leben des Universums ist ein ewiges tausendstimmiges Gespräch, in welchem alle Kräfte, alle Arten der Thätigkeit auf das Unbegreiflichste vereinigt zu sein scheinen. Alles Göttliche hat eine Geschichte, und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, sollte nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein, und, welches eins ist, einen Geist haben? Wir ahnen die

Natur als ein menschliches Wesen. Es müßte untersucht werden, ob sich nicht die Natur mit wachsender Cultur wesentlich verändert hat. Könnte die Natur nicht über den Anblick Gottes zu Stein geworden sein? Oder vor Schrecken über die Ankunft des Menschen? Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt. Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden; und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur. Der Mensch ist der Messias der Natur.[1]

C. Die Ertödtung des subjectiven Ich ist in der Natur, als dem Gegenbilde des Geistes, zur Auferstehung des wahrhaft objectiven Ich geworden. Diese Negation des Particularen faßt Novalis daher als das wahrhaft Affirmative, diesen Tod als die Quelle der schaffenden Allmacht: Wir sind negativ, weil wir wollen; je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir Alles in Allem sind, — Gott will Götter. Alle Menschen sind Variationen Eines vollständigen Individuums, d. h. Einer Ehe. Wir sollen nicht blos Menschen, wir sollen auch mehr als Menschen sein; Mensch ist überhaupt so viel, als Universum. Alles, was man denkt, denkt selbst. Wir wissen etwas nur, insofern wir es ausdrücken, d. i. machen können. Die reale Definition ist ein Zauberwort. Wir sind die größten Zauberer, da uns unsere Zaubereien wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkommen. Der Act des sich selbst Ueberspringens ist überall der höchste, der Urpunkt, die Genesis des Lebens. So hebt alle Philosophie da an, wo der Philosophirende sich selbst philosophirt, d. h. zugleich verzehrt und erneuert. Die Geschichte dieses Processes ist die Philosophie. Alles Leben ist ein überschwenglicher Erneuerungsproceß, der nur von der Seite den Schein eines Vernichtungsprocesses hat. Die Philosophie ist die Kunst, unsere gesammten Vorstellungen nach einer absoluten künstlerischen

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 142, 91—92, 100, 87, 119, 151, 80, 159, 172.

Idee zu produciren und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Denkorgan activ zur Darstellung einer rein intelligiblen Welt zu gebrauchen. Es wird Ein Geist realisirt, von Innen heraus producirt, die Geisterwelt.[1]

a. Hiermit hängt zusammen, daß Novalis die Mathematik als das Höchste preist; es läßt sich nämlich dafür kein anderer Grund auffinden, als der, daß in der Mathematik, als der Wissenschaft des Idealen in der Natur, d. i. des Raumes und der Zeit, die Producte unseres Denkens eben am meisten unser Eigenthum und Darstellungen unseres freithätigen Ich bleiben, indem sie aus dem idealen Elemente des Vorstellens nicht heraustreten. Es kommt dies aber vielmehr von der abstracten Natur dieser Gegenstände her; und wenn Novalis, etwas phantastisch, auch eine neue, ganz andere Mathematik, als die gewöhnliche, verstanden wissen will, so muß er sich doch über diese Umgestaltung nicht klar geworden sein, da sich auch nicht die mindeste Andeutung in Hinsicht der näheren Natur derselben vorfindet. Die Mathematik (heißt es) ist echte Wissenschaft: ihr Begriff, der Begriff der Wissenschaft überhaupt; alle Wissenschaften sollen daher Mathematik werden. Die höhere Mathematik beschäftigt sich mit dem Geiste der Größen; ihre Verhältnisse sind Weltverhältnisse. Die Thätigkeit des Raums und der Zeit ist die Schöpfungskraft, und ihre Verhältnisse sind die Angeln der Welt. Die reine Mathematik ist die Anschauung des Verstandes als Universum. Die Mathematik ist wohl die exoterisirte, zu einem äußeren Objecte und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes, ein realisirter und objectivirter Verstand; die mathematische Kraft ist die ordnende Kraft. In der Musik erscheint sie förmlich als Offenbarung, als schaffender Idealismus. Das höchste Leben ist Mathematik. Ohne Enthusiasmus keine Mathematik. Das Leben der Götter ist Mathematik. Reine

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 143, 181, 140, 107, 126, 128, 147, 206—207.

α. Von diesen Reflexionen über Religion im Allgemeinen kommt Novalis näher auf den Inhalt der christlichen Religion: Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt. Ohne dies Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen; man hat keinen Theil an dieser zweiten höhern Schöpfung. (Auch die Grundfäden von Schleiermachers Dogmatik sind hier zu finden.) Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung. Die Meinung von der Negativität des Christenthums ist vortrefflich; das Christenthum wird dadurch zum Rang der Grundlage der projectirten Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschenthums erhoben, eines lebendigen moralischen Raums. Absolute Abstraction, Vernichtung des Jetzigen, Apotheose der Zukunft, dieser eigentlich besseren Welt: dies ist der Kern der Geheiße des Christenthums. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der höchste Reiz für die Liebe der Gottheit; je sündiger sich der Mensch fühlt, desto christlicher ist er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe. Die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit und alles Glaubens an Buße und Sühnung, ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Auf dem göttlichen Gesichtspunkte gibt es keine Wolken; da ist nur Ein Glanz, Eine Herrlichkeit.[1]

β. Auch die Politik wird als eine Art angewandter Religion in den Kreis der Betrachtungen gezogen, und es kommen hier vereinzelt die genialsten Blicke über Staat und Geschichte vor. Was zunächst den Staat betrifft, so sagt Novalis: Das Volk ist eine Idee. Der vollkommene Bürger lebt ganz im

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 258—259, 261—262, 268—271.

Staate. Jeder Staat ist immer ein Makroanthropos, ein allegorischer Mensch gewesen. Gerichtshöfe, Theater, Hof, Kirche, Regierung, öffentliche Zusammenkünfte, Akademien, Collegien u. s. w. sind gleichsam die speciellen innern Organe des mystischen Staatsindividuums. Der Staat besteht nicht aus einzelnen Menschen, sondern aus Paaren und Gesellschaften. Die Lehre vom Mittler leidet Anwendung auf die Politik. Auch hier sind der Monarch oder die Regierungsbeamten Staatsrepräsentanten, Staatsmittler. Je geistvoller und lebendiger die Glieder sind, desto lebendiger, persönlicher ist der Staat. Aus jedem echten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staats hervor, so wie in einer religiösen Gemeinschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbart. Der Staat und Gott, so wie jedes geistige Wesen, erscheint nicht einzeln, sondern in tausend mannigfaltigen Gestalten; nur pantheistisch erscheint Gott ganz, und nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen. So ist für das große Ich das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich. Wir sind gar nicht Ich; wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist.[1]

γ. Novalis erwartet also vom Christenthume eine gänzliche Umgestaltung der Welt, und wirft so einige Grundgedanken zu einer Philosophie der Geschichte hin: Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt sein wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehen könne. Jetzt regt sich nur hie und da Geist. Wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? Alles Einzelne

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 237—240.

für sich hat ein eigenes Maß von Fähigkeit, nur die Capacität des Geschlechts ist unermeßlich. Alle Plane müssen fehlschlagen, die nicht auf alle Anlagen des Geschlechts vollständig angelegte Plane sind. Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. Was jetzt die Vollendung nicht erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuche erreichen oder bei einem abermaligen. Vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriffen. Aus unzähligen Verwandelungen geht es in immer reiferen Gestalten wieder hervor. Aus Instinkt ist der Gelehrte Feind der Geistlichkeit nach alter Verfassung, sie müssen Vertilgungskriege führen; denn sie streiten um Eine Stelle. Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmälig in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über: und so entstand eine neue europäische Zunft, die Aufklärer, welche jede Spur des Heiligen zu vertilgen rastlos beschäftigt waren. Ein Enthusiasmus ward großmüthig dem armen Menschengeschlechte übrig gelassen, der für diese herrliche, großartige Philosophie, welche den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth obenan stellte, und die unendlich schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle machte, die vom Strome des Zufalls getrieben, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, eine sich selbst mahlende Mühle sei. Frankreich war so glücklich, der Schoß und Sitz dieses neuen Glaubens zu werden, der aus lauter Wissen zusammengeklebt war. Diese Geschichte des modernen Unglaubens ist der Schlüssel zu allen ungeheuren Phänomenen der neuern Zeit. Eine zweite Reformation, eine umfassendere und eigenthümlichere, war unvermeidlich, und mußte das Land zuerst treffen, das am meisten modernisirt war und am längsten aus Mangel an Freiheit im asthenischen Zustande gelegen hatte. Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer

Regeneration geworden sind, — dies kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt, als neue Weltstifterin, empor. Der Geist Gottes schwebt über dem Wasser, und ein himmlisches Eiland wird als Wohnstätte des neuen Menschen, als Stromgebiet des ewigen Lebens zuerst sichtbar über den zurückströmenden Wogen. O! daß der Geist der Geister euch erfüllte, und ihr ablieſset von diesem thörichten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbstständig, nicht eigenmächtig? Alles, was in der neuesten Zeit geschehen, verräth dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias, in ihren tausend Gliedern zugleich. Wer fühlt sich nicht mit süßer Scham guter Hoffnung? Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit, mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetische, wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein, eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der, wie ein echter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehen werden kann, doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird. Frankreich versicht einen weltlichen Protestantismus. Sollten auch weltliche Jesuiten nun entstehen, und die Geschichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Das alte Pabstthum liegt im Grabe, und Rom ist zum zweiten Mal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören, und einer neuen Kirche Platz machen? Die anderen Welttheile warten auf Europa's Versöhnung und Auferstehung,

um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde sind prosaischer Natur; es ist eine Weltperiode des Nutzens. Das Weltgericht ist der Anfang der neuen, gebildeten poetischen Periode.[1]

d. Den künstlerischen Standpunkt, und namentlich die Poesie sieht Novalis schließlich als diese höhere Regeneration des Menschengeschlechts an. Das ist der Zweck seines Romans, an dessen Vollendung ihn der Tod hinderte. Hierüber haben wir noch einige Worte zu sagen. Die Poesie soll das ganze Leben ergreifen, und die übersinnliche Welt in dasselbe eintreten lassen, so daß sich in ihrem Lichte alle Verhältnisse neu gestalten: In dieser Freude, das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren, das thun zu können, was eigentlich der ursprüngliche Trieb unseres Daseins ist, liegt der Ursprung der Poesie. Es ist recht übel, daß die Poesie einen besondern Namen hat, und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigenthümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Poesie ist Darstellung des Gemüths, der innern Welt in ihrer Gesammtheit. Der Dichter weiß jene geheimen Kräfte in uns nach Belieben zu erregen, und gibt uns eine unbekannte, herrliche Welt zu vernehmen. Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt; dafür kommt Alles in ihm vor. Er stellt im eigentlichsten Sinne das Subject-Object vor: Gemüth und Welt. Daher die Unendlichkeit eines guten Gedichts, seine Ewigkeit. Der Dichter muß den redenden Geist aller Dinge und Handlungen in seinen unterschiedlichen Trachten sich vorzubilden vermögend sein. Philosophie ist die Theorie der Poesie; sie zeigt uns, was die Poesie sei: daß sie Eins und Alles sei. Die Trennung von Philosoph und Dichter ist nur scheinbar, und zum Nachtheil Beider. Die höhere Welt ist uns näher, als wir gewöhnlich denken; schon hier leben wir in ihr, und erblicken sie auf das Innigste mit der irdischen Natur verwebt.

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II, S. 236, 273, 281—288, 291, 274.

Es bricht die neue Welt hinein,
Und verdunkelt den hellsten Sonnenschein.
Das Urspiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes sinnt;
Und so das große Weltgemüth
Ueberall sich regt und unendlich blüht.
Alles muß in einander greifen,
Eins durch das Andere gedeihn und reifen.

Das Gewissen, diese sinn- und weltenerzeugende Macht, dieser Keim aller Persönlichkeit, erscheint mir wie der Geist des Weltgedichts. Der wahre Geist der Fabel ist eine freundliche Verkleidung des Geistes der Tugend. Auch im Dichter redet die höhere Stimme des Weltalls, und ruft in erfreulichere, bekanntere Welten. Nur durch den Geist der Tugend besteht die ganze Natur, und soll immer beständiger werden. Bei höheren Sinnen entsteht Religion; und was vorher unbegreifliche Nothwendigkeit unserer innersten Natur schien, wird zu einer innigen Gemeinschaft aller Seligen in Gott, und zur vernehmlichen, vergötternden Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens in unserm tiefsten Selbst. [1]

Drittes Kapitel.

Umgestaltung der Fichte'schen Philosophie.

Diese Bestrebungen der Fichte'schen Schule, die Schranken des subjectiven Idealismus zu durchbrechen, dies geistreiche Hindrängen gegen den Schelling'schen objectiven Idealismus hatte Fichte beobachtet; und es gelingt ihm nun noch selbst, alle diese

[1] Novalis' Schriften, Th. I., S. 165; Th. II., S. 224; Th. I., S. 31; Th. II., S. 223, 225—226; Th. I., S. 168, 219, 240, 242—244.

Strahlen des höheren Lichts in Ein Ganzes zusammenzubinden, und so ausführlicher und wissenschaftlicher, als seine Schule, diesen Uebergang zu machen, wiewohl er und alle seine Schüler dennoch nur in der Annäherung zu diesem Standpunkt begriffen sind, ohne ihn vollständig erreichen, noch den unendlichen Progreß gänzlich auf die Seite schieben zu können. Als die Schelling'sche Naturphilosophie in Deutschland vielfache Aufnahme fand, gerade beim Wechsel des Jahrhunderts, konnte Fichte für seine Philosophie der Subjectivität, die letzte Ausgeburt des achtzehnten Jahrhunderts, besorgt sein, und sich bald durch das System der Objectivität, das mit dem neunzehnten Jahrhundert hereinbrach, überflügelt sehen. Er gerieth dadurch in Streit mit Schelling, der bisher sein Freund und Schüler gewesen war; dieser Streit nahm zuletzt einen höchst leidenschaftlichen Charakter an, und ging so weit, daß Schelling Fichten gar nicht als ein nothwendiges Moment gelten lassen wollte. Schellingen mußte es allerdings in Harnisch bringen, daß Fichte, wie Schelling sich ausdrückt, „meuchlings seine Streiche gegen ihn vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergleichen" führend, die Naturphilosophie eine todtgeborne genannt hatte,[1] und dann doch in seinen spätern popularen Schriften, aus den Jahren 1804—1806, seine Wissenschaftslehre dem Schelling'schen Standpunkte anzupassen sich bemühte. Fichte ist eben durch die Schelling'sche Denkweise angesteckt worden; wobei ihm Schelling vorwirft, daß er „Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im Jahre 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst i. J. 1806 einzeln an sich gebracht (sein eigener Ausdruck)."[2] Dies zu beweisen, trat nun also Schelling 1806 mit der sehr heftigen polemischen Schrift hervor: „Darlegung des wahren Verhältnisses

[1] Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 163, 2. — Vergl. Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 31; Die Anweisung zum seligen Leben, S. 386 (Reden an die deutsche Nation, S. 241).

[2] Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses, u. s. f., S. 4, 11, 109.

der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre," worin er Fichte des Plagiats beschuldigt, und zugleich zu zeigen sucht, daß dessenungeachtet die Fichte'sche Ansicht, wie sie in den Grundzügen zur Charakteristik des Zeitalters, den Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und der Anweisung zum seligen Leben enthalten ist, die Schranken der ursprünglichen Wissenschaftslehre zu durchbrechen nicht vermochte, sondern eben im unendlichen Progresse stecken blieb.[1] (Eine Darstellung und Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie von Hegel im kritischen Journal der Philosophie, Werke, Bd. I., S. 116—157, auf die Schelling sich öfter beruft, leistete ihm hierin die Gewähr.[2]) Indem es nun damit, wie die folgende Darstellung zeigen wird, seine vollkommene Richtigkeit hat, so müssen wir diese neue Fichte'sche Philosophie noch der Schelling'schen vorangehen lassen.

Fichte selbst gab in einer gleichzeitigen Erklärung zu, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform, das Eine Leben, in welchem das Absolute lebt, auch in den neuern Darstellungen seiner Philosophie der Grund und die Wurzel alles Wissens geblieben sei.[3] Er wollte also gar nicht seinen Standpunkt geändert haben, und protestirte gegen jede derartige Zumuthung.[4] Er bediente sich dabei der Wendung, daß, wenn die Leser nicht das, was er in seinen spätern Schriften vortrage, schon in der alten Wissenschaftslehre gefunden hätten, sie dann eben diese nicht verstanden hätten.[5] Mit andern Worten, das Schelling'sche System ist an sich in der Wissenschaftslehre enthalten; es kommt nur darauf an, durch Entwickelung derselben jenes daraus hervorgehen zu lassen. So ist immer eine folgende Philosophie die weitere

[1] Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 42, 52, 72—74, 91, 119—120, 140.

[2] Ebendaselbst, S. 3, 24, 161.

[3] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 357, 360.

[4] Die Anweisung zum seligen Leben, Vorrede, S. IV.

[5] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, Vorrede, S. IV—VI; Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 35, 215—216.

Auseinanderlegung der früheren; das hat Fichte dunkel gefühlt. Schelling selbst brachte ihn darauf, indem er 1801 schrieb, es sei unmöglich, daß sie nicht in der Folge übereinstimmten, obgleich dieser Punkt noch nicht herbeigeführt sei: man müsse daher die vollständige Entwickelung des Fichte'schen Systems abwarten, die der Zeit bedürfe, welche man Fichten jetzt nicht lassen wolle, um es bis zum Punkte jener Uebereinstimmung zu führen. Fünf Jahre später überzeugte sich Schelling freilich von der Unmöglichkeit jeder Vereinigung.[1] Der frühere Philosoph darf sich nämlich nicht selber das Verdienst zuschreiben, wenn von seinem Systeme aus eine Weiterleitung des philosophirenden Geistes vorgenommen worden, sondern er muß diese Ehre seinem Nachfolger überlassen. Das, was an sich in einer Philosophie war, muß auch heraustreten; der Leser ist aber nur verbunden, das explicite Vorhandene in derselben anzuerkennen: und Fichte's Forderung an ihn, noch vor der Explicirung das implicite darin Enthaltene herauszufühlen, ist allerdings unstatthaft. Wie löblich also auch sein Bestreben war, sein eigenes einseitiges Princip noch selber auf den höheren Standpunkt zu erheben, so ist ihm dabei doch eben das Doppelte begegnet: einmal, daß er nicht zuerst diesen Schritt gethan, sondern hierin nur seines Nachfolgers Nachfolger hat werden können; und dann, daß, da er der Sache nach dessen Vorsprung dennoch nicht einholen konnte, er nur mit Schelling'schen Terminologien und Redensarten um sich wirft,[2] ohne seiner Gedanken innersten Kern zu erreichen.

Eine andere Bemerkung, die sich hier aufdrängt, ist die, daß Fichte (was freilich das Höchste und Schwerste gewesen wäre) dem nicht treu geblieben ist, was er in einem Briefe an Schelling

---

[1] Schellings Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2, Vorerinnerung, S. VIII; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 162.

[2] Z. B.: Sonnenklarer Bericht, S. 40; Nachgelassene Schriften, Bd. III., S. 359—360 u. s. w.

feierlich versprochen. Denn nachdem Kant sich öffentlich (im Int.-Bl. der allgem. Litteraturzeit., 1799, Nr. 109.) von allem Antheil an Fichte's Philosophie losgesagt hatte, indem er erklärte, daß er dessen Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System und fruchtlose Spitzfindigkeiten, mithin den Geist seiner Philosophie nicht für echten Kriticismus halte, antwortete Fichte darauf folgendergestalt in einem öffentlich (Jen. A. L. Z. 1799, Int. Bl. Nr. 122, S. 991—992) bekannt gewordenen Schreiben an Schelling, der bestimmt war, in dasselbe Verhältniß zu ihm zu treten, welches er selbst gegen Kant hatte, daß er nicht, wie die bisherigen Philosophen, die Fortschritte der Spätern verkennen werde: „Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen, und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß Einer von uns, oder, wenn dies uns selbst nicht mehr zuzumuthen sein sollte, statt unserer ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser neuen Entdeckungen beweise, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme." [1] Wenn Schelling nun Fichten beklagt, daß ihn des Himmels Gnade hierin dennoch verlassen: wie ist nicht jetzo Schelling zu beklagen, der, nachdem auch ihn die Füße derer erreichten, die ihn hinausgetragen, in denselben Fehler, als Fichte verfallen ist, ohne wenigstens, wie dieser, das Verdienst zu haben, sein Princip noch vorwärts seinem Nachfolger entgegenzudrängen, sondern, nachdem auch er dies eine Zeit lang allerdings versucht, vielmehr ganz kürzlich mit ermatteten Flügeln rückwärts zu einem weit niedrigeren Standpunkt, als selbst der Fichte'sche war, heruntergesunken ist? Wovon nachher.

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 175—179; Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 161—162.

Fichte dagegen hat bei diesem Kampfe den immanenten Rhythmus im Fortschritt des philosophirenden Geistes zum Bewußtsein gebracht, wiewohl, was den Inhalt des Streits betrifft, das Recht auf Schellings Seite war. —

In dem, was wir nun noch von der Fichte'schen Philosophie darzustellen haben, müssen wir zunächst die Umgestaltung seiner Metaphysik [1] unterscheiden, wie sie in den Vorlesungen über die transscendentale Logik, die Thatsachen des Bewußtseins, und die Wissenschaftslehre enthalten ist; hier streift er zuweilen an die Philosopheme des Proklus an, doch bleibt der Grundton Schellingianismus. Das Zweite ist eine Umschaffung seiner praktischen Philosophie im Naturrecht, der Sittenlehre, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, der Bestimmung des Gelehrten, der Staatslehre, und den Reden an die deutsche Nation. Hieran schließt sich drittens der religiöse Standpunkt in der Anweisung zum seligen Leben, worin dem Mangel, der ihm in der Anklage des Atheismus gemacht worden, nunmehr vollständig abgeholfen, und er selbst zum Bewußtsein jener Mangelhaftigkeit gelangt ist, indem er zugibt, daß die blos moralische Weltansicht, wie er sie in seiner ursprünglichen Sittenlehre dargestellt, Stoicismus sei, und der Annahme eines Gottes nicht bedürfe, sondern sich selber ihr Gott, Heiland und Erlöser sei. [2]

I. Metaphysik. In Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre sagt Fichte: Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist; sie ist nicht etwa ein Erdenken und Schaffen eines Neuen, nicht Gegebenen, sondern Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen neu zu entwickelnden Sinn Gegebenen. Zu dieser Ansicht kann sich das Menschengeschlecht nur erheben durch eigene Freiheit, beginnend in einem Einzelnen; ehe das

---

[1] So, auch Transscendental-Philosophie nennt er selbst die Wissenschaftslehre, in dem so eben angeführten Briefe an Schelling.

[2] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 135—138, 204—214.

Geschlecht die Freiheit ertragen kann, waltet der Glaube. Das erste Geschäft ist demnach, diesen neuen Sinn im Menschen zu wecken; einen Sinn für das Leben der Freiheit, das, ohne Substrat zu sein, Grund alles Seins ist, das Uebersein, das Seinsetzen, das Einen von Gegensätzen. Das Substanzenmachen ist eine Trägheit des Wissens; die Wissenschaftslehre hat diese zu vernichten, um das Leben selbst vor den Blick zu fördern. Das Sein wird erblickt, nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Andern, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist: ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach Sinn für den Geist, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt. Das Sehen, das innere nämlich, das Ersehen, Anschauen, die Einheit der zwei entgegengesetzten Glieder, ist der immanente Seinsgrund und Träger für das Gesehene; in seinem Wesen liegt es, daß hingesehen, projicirt werde ein Product als Geschehenes. Das Sein hat also in sich gar nichts, sondern Alles nur in seinem Sehen. In dieser Einheit ist die Zweiheit das Hingesehene aus ihr, welches in ihr schlechthin Eins ist; das Sehen bleibt nämlich in Beiden das Eine, Beide sind in dem Einen Sehen des Gesehenen, — sein Gesicht (idea, wie bei Luther). Das Sehen verneint sich und sein Product, und so ist es in der That; es setzt dasselbe als nicht durch sich gesetzt. Das Sein wird einmal als Product des Sehens anerkannt: das andre Mal als solches ausdrücklich negirt, so daß blos das todte Gerüst des Lebens übrig bleibt. Dieses Sein heißt das Bild, jenes die Realität; in der letzten wird das eigene, selbstständige Leben des Inhalts mit hinzugedacht, in dem ersten nicht. Indem das Sehen sich in seinem Producte vernichtet, faßt es sich selbst als blos ein ertödtetes Bild des Seins auf: so wird es sein Product als ein Selbstständiges finden, denn dazu hat es selbst dasselbe gemacht; sein eigenes Leben aber geht an dem aus ihm hinge-

sehenen Leben durchaus verloren. Dies Sehen des Sehens ist ein Denken, als ein bestimmtes und bestimmendes Sehen; das Bild einer solchen Beschränkung und Fortbestimmung des Lebens, mit ausdrücklicher Abstraction von dem Sein oder Nichtsein desselben, nennen wir Denkbild, Begriff. Das Setzen des zu Bestimmenden aber heißt Anschauen. Alles Denken führt bei sich und setzt voraus in unmittelbarer Einheit die Anschauung: ein Hinschauen des bleibenden und dauernden Etwas, das durch das in sich wandelnde, und von einem Gegensatze zum andern fließende Leben des Denkens eben bestimmt wird. Wahrhaft an sich ist nur ein Leben durchaus in ihm selber, und ein anderes ist gar nicht da; dieses eine reine Leben stellt sich in einem Wissen, einem Bilde seiner selbst dar, und wird dadurch angehalten und befestigt. Das also, das Befestigen, — also einen Gegensatz, ein Nichtleben mit hineinzubringen, — ist das Eine Grundgesetz des Wissens. Auf der Verbindung dieses Gegensatzes mit der Form des Lebens beruhen alle Gestaltungen des Wissens, und lassen systematisch sich darauf zurückführen. Denken ist die absolute Einsicht der Identität eines Anschauungsbildes (eines schlechthin Gegebenen) mit einem Denkbilde (einem absolut Apriorischen). Das Denken des Denkens, das Denken, das absolut bestimmen soll, als ausgehend von einer absoluten Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, ist das Ich, das absolute Sichsichtbarsein und Fürsichsein des Sehens in seiner Wesenheit selbst, die Kantische Apperception. Der Beschluß, in welchem das Ich sich selbst als sehend sichtbar wird, ist das Hinverstehen des Dinges. Wir haben so im Sehen zwei Principheiten, die sich einander begegnen und sich in Einem Schlage vereinigen, um beide ihr gemischtes Product, die gegebene Vorstellungswelt, hervorzubringen: die jedoch nicht etwa in gleichem Range mit einander stehen; eine steht an der Spitze und ist die erste, von der die ganze Wechselwirkung ausgeht.[1]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 4—6, 25—26, 11—13, 16—17, 45—46, 48, 75, 19, 50—51, 53, 55, 57—59, 65, 68, 63, 66, 72—74, 76—77, 97, 84.

Ueber diesen Dualismus des Ich und Nicht-Ich, in wie viel Formen Fichte ihn auch noch gießen wird, kommt er nie hinaus, wie sehr er sich auch, nach diesen neuesten Darstellungen, vor seinen Zuhörern zerarbeitet, und in jeder Stunde wieder von vorne anfängt, um immer nach größerer Klarheit zu ringen und schärfer ins Verständniß einzudringen.

Dies Dreifache ist nun das absolut Neue unserer Lehre: daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sei; alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei; und daß erst das Product dieses Sehens sei das Sein an sich, die objective Welt und ihre Form. Die philosophische Ansicht erfasset die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott ist: demnach also, wie Gott sie denken müßte, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. [1]

Der noch immer nicht überwundene Dualismus tritt hier zunächst als der Gegensatz von Denken und Anschauen auf; und die isolirte Betrachtung dieser Momente gibt dann zwei neue Einleitungen in die eigentliche Wissenschaftslehre. [2] Diese aber selbst, die Construction des Grundbewußtseins in der Verknüpfung seiner Momente, stellt sich hiermit dar als eine Gnosogonie. [3] Man muß nicht (sagt Fichte) Philosophie besitzen, sondern sein, eben diesen absolut genetischen und verstehenden Blick als seine unwandelbare Natur tragen. Darin, daß wir genetisch verfahren, besteht die dialektische Kunst der Entwickelung. Die Philosophie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wurzel, die Einsetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit. [4]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 101; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 93 – 94.

[2] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 398, 404 – 406.

[3] Sonnenklarer Bericht, S. 176 – 177.

[4] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 128, 184, 399.

A. Die transscendentale Logik. Die Wissenschaftslehre hat zum Zweck das ganze Wissen, in allen seinen möglichen Bestimmungen es aus Einem Standpunkte heraus erschöpfend: die Logik nur einen Theil, das Denken mit Ausschluß der Anschauung; sie ist Lehre vom Denken schlechtweg, seinem innern Wesen nach. Der Mensch wird schlechthin im Wissen geboren; sein Dasein bringt das Wissen mit sich, ohne alle sein Zuthun und Freiheit. Das Ich denkt nicht, sondern das Wissen, worin Denken und Anschauen ungetrennlich verbunden sind, denkt; die Thätigkeit des Ich ist bloße Reproduction des ursprünglichen Lebens des Wissens. Das Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt. Das Wissen in seiner absoluten Grundform ist eine Synthesis der Anschauung und des Begriffs. Der Verstand ist ein Sein, das durch sich ein Leben und Fließen setzt; ein solcher Verstand, mit diesem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden, ist uns die Grundlage der Vorstellungen. Aus diesem absoluten Verstande werden alle Dinge. Die Anschauung ist die in dem Bilde schlechthin liegende Beziehung, daß in ihm Etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm correspondire. Das Sein erscheint, die Erscheinung erscheint sich, begreift sich als solche, als des Seins; und auf diese Weise ist Erkenntniß möglich. Das Bild des Seins selbst, das da ist nicht durch sich, sondern durch das Sein, ist das Urbild; dieses existirt nur im Verstehen seiner selbst als Bild: und dieses Verstehen ist möglich nur, indem es sich setzt, und sich im Gegensatze setzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes seiner selbst, als des Bildes vom Sein. Die Erscheinung ist schlechthin nur im Bilde ihrer selbst; und das ist die ursprüngliche und absolute Selbstanschauung der Erscheinung. Der ursprüngliche Eine Grundsyllogismus, durch den das ursprüngliche Wissen zu Stande kommt, ist: 1) Anschauung eines Gesetzes: die Erscheinung bringt schlechthin mit sich ihr Bild; 2) factische intellectuelle Anschauung eines Vorhandenen als Bildes; 3) die Einsicht, daß darum dieses

Bild-Accidenz der Erscheinung sei: das Sichverstehen als Bild. Sein und Bild im Wissen zu verknüpfen, ist die Aufgabe; Ich ist das Bild, wo die Erscheinung anschaut das Gesetz, daß Sein und Bild schlechthin unabtrennbar von einander sind. Die Erscheinung muß sich sehen als Princip des Bildens, als setzend das Sein durch das Bild; so ist sie Ich, die Identität des Begreifenden und Begriffenen, die absolute intellectuelle Anschauung der Vernunft durch sich selbst, die einfachste Grundbestimmung des Selbstbewußtseins, aus der alle übrigen (das vollständig bestimmte Selbstbewußtsein) abzuleiten sind, und zu der man sich nur erheben kann, indem man alles Individuelle und Persönliche rein abschneidet.[1]

B. Thatsachen des Bewußtseins. Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Ebenso verhält es sich mit der Philosophie; sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den innern Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene, zu thun. Die Beobachtung dieses Bildes des Seins macht die innere Welt des Bewußtseins zu unserem freien Eigenthume, indem wir dies Bewußtsein als ein für sich bestehendes System von Thatsachen ansehen und es aus sich selbst erklären. Der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung; und er kommt zu Allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Auch in der Wissenschaftslehre, als der absolut höchsten Potenz, über welche kein Bewußtsein sich erheben kann, kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewußtsein oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Worts nach, liegt. (Aus dieser veränderten

[1] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 106, 110, 120—121, 124, 129, 138—139, 142, 149, 171, 192, 367—368, 209, 211, 232, 281; Sonnenklarer Bericht, S. 116, 127, 64, 83, 134.

Ansicht des Vaters ist geschöpft, was der Sohn dann als seine eigene Meinung öffentlich vorgebracht hat.[1]) Wir gewannen aus dem Bisherigen, daß außer dem Absoluten nur der Verstand, wie Gott selbst, absolut ist; denn er ist seine Erscheinung. Sie ist nur in der Form des Sichverstehens; denn das ist die absolute Form ihres Seins. Alles ohne Ausnahme, wovon außerdem noch gesagt werden mag, daß es sei, ist nur im Verstande und für den Verstand; und außer diesem Verstande ist nichts, denn eben Gott, indem das absolut außer Gott Gesetzte, die Erscheinung, auch nur da ist im Verstehen dieser Erscheinung von sich selbst. Dies Verständniß, als vollendetes, ist keineswegs eine einzige Grundform, sondern eine geschlossene Reihe solcher Verstandesmomente, welche sich nur beschreiben läßt als ein Leben und sich Bewegen des Verstehens. Daher liefert die Beobachtung Thatsachen des Bewußtseins in der Mehrheit. In der Region der Anschauung ist Alles factisch; die Wissenschaftslehre gibt uns die alle besondern Momente umfassende Einheit, und das Gesetz, woraus die Mannigfaltigkeit erkannt wird. In der Logik war es uns zu thun um den Inhalt des factischen Wissens, denjenigen Bilderzustand, welchen die Erscheinung ohne Weiteres mit sich bringt. Innerlich kennen wir die Erfahrung; jetzt wollen wir sie auch äußerlich als Thatsache ansehen, um zu sehen, wie wir von diesem Punkte heraus und herüber kommen möchten zu einem Andern. So viel im Allgemeinen.[2]

Die Eintheilung des Folgenden ist nun die: das niedere Verstehen ist das Organ des wirklichen Seins; das höhere, das des Ueberwirklichen. Die Beziehung des Ich auf ein schon fertiges Bild, welches nicht angesehen werden kann als construirt

---

[1] Immanuel Hermann Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie zu Vermittelung ihrer Gegensätze (1829), S. 412 flg.

[2] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 5, 44, 166; Sonnenklarer Bericht, S. 12, 166—167; Nachgelassene Werke, Bd. I, S. 408—410, 413, 551, 416—417.

durch das unmittelbar sichtbare Vermögen des Ich, ist das Wirkliche. Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft gelebte Begebenheit entsteht uns durch das Einsenken und Vergessen unseres Selbst in gewissen Bestimmungen unseres Lebens, die sich selbst machen und fortführen. Wird der Urbegriff des Sehens an das bloße Sehen des Gewordenen gehalten, so wird das Sehen ausgedehnt über die Grenze der Begebenheit, und heraufgeführt zu dem Princip; es stellt sich eben dar das Ideale und Ueberwirkliche. [1]

1. Vom niedern Vermögen. Soll das Vermögen der Selbstanschauung aufgefaßt werden, wie es ist, so muß es angeschaut werden als unendlich; die Ausdehnung im Raume ist nichts Anderes, denn die Sichanschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit. Durch das Denken, als das Herausgehen aus der unmittelbaren Anschauung, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses Denkens mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des Anschauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objecte; das Denken leistet in der äußern Wahrnehmung durchaus nichts weiter, als daß es ihr die Form des objectiven Daseins gibt. In aller Wahrnehmung nimmst Du zunächst nur Dich selbst und Deinen eigenen Zustand wahr; das Denken setzt erst einen Gegenstand als Grund meiner Affection hinzu. Aller Gegensatz entsteht demnach unmittelbar und rein aus dem Denken, und wird durch dasselbe mitgebracht. Nicht Ich denke in diesem Denken; sondern man muß sagen, das Denken selbst, als ein selbstständiges Leben, denkt aus und durch sich selbst dies objectivirende Denken. Das Ich, wie wir es dermalen kennen, setzt weder das äußere Object noch sich selbst, sondern Beide werden durch das allgemeine und absolute Denken

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 434—435 (Sonnenklarer Bericht, S. 28, 38—39), 444.

gesetzt; und durch dieses wird dem Ich sowohl das Object, als es sich selbst gegeben.[1]

Das durch das Denken gesetzte Ich ist freies Princip, und kann, als solches, Princip werden ins Unendliche; die unendliche Reihe der sich ausschließenden Principiate ist die Zeit. Indem der Trieb, als eine Causalität, die keine Causalität hat, durch Hemmung und Beschränkung des Lebens, Gefühl wird, d. h. zum Bewußtsein seiner kommt: so wird derselbe unmittelbar Causalität haben, da wo er es nun noch kann, nicht in der Sphäre des Seins, sondern eben im Reiche des Bewußtseins. Das Leben hat aber schlechthin durch sein Sein als Freiheit in sich ein bestimmtes Vermögen; und auch dieses Vermögen ist erst jetzt durch Hemmung der unmittelbaren Causalität zu einem selbstständigen Dasein gekommen. Da jedes selbstständige Sein der Freiheit Bewußtsein gibt, so entsteht durch die Hemmung neben dem Bewußtsein des Triebes auch das des Vermögens zur Causalität in der Sphäre des Seins; es ist das Vermögen, durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten. Daß es aber jetzt ein wirkliches Vermögen des Lebens ist, in der freien Gewalt desselben steht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeschritten werden kann, ist bewirkt allein durch den Begriff. Die Entwerfung eines solchen Begriffs ist bedingt durch ein Bild des absoluten Widerstandes, welches durch die productive Einbildungskraft hervorgebracht wird, demnach gesetzt und hinausgesetzt außer das Ich und gesetzt in die Sphäre des Seins an sich, da es ja dem Leben als einem solchen entgegengesetzt ist. Kurz, dieses positive Setzen ist das, was wir als objectives Denken beschrieben haben. Dieses Bild eines Widerstandes im Bilde hebt die Freiheit des Bildens auf, und so eben wird es gebildet. Die Freiheit des Bildens in ihrer Unendlichkeit wird beschränkt, und diese Beschrän-

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 10—15 (Bestimmung des Menschen, S. 78, 121—122), 35.

kung gebildet. Es ist dem zufolge in diesem Bilde ein Doppeltes, das in Wechselwirkung und Gegensatz mit einander gestellt wird: zuvörderst das unendliche Vermögen zu setzen selbst, in die Einheit des Bildes als leere Ausdehnung gefaßt, ist dem Ich allenthalben durchsichtig und durchdringlich; sodann ein eben solches unendliches Setzen von Seiten des Widerstandes, das die Durchsichtigkeit und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus diesen beiden Bestandtheilen entstehende Ganze ist das Bild der Materie. Das Ich, als reale Causalität in einer materiellen Welt, muß selbst Materie sein; eine solche Beweglichkeit der Materie durch den bloßen Begriff kann man füglich nennen Organisation. Das allgemeine und absolute Denken bringt denkend hervor die andern Iche, und mich unter ihnen. Das Factum der innern Selbstanschauung kommt also mehrere Male vor; aber der Inhalt, das Wissen selbst, welches in jenem Factum innerlich angeschaut wird, bleibt drum bei allen diesen Wiederholungen immer Eins und dasselbe. Soll drum das Bewußtsein Bewußtsein des Einen Lebens sein, so muß die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demselben Bewußtsein wieder hergestellt werden durch ursprüngliches Denken, als die Darstellung der absoluten Einheit. Das Individuum denkt dieses Denken nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben mit Vernichtung seiner Individualität; es ist in diesem Denken gar nicht mehr ein besonderes und particulares Ich, sondern das allgemeine und Eine. Dieses Denken ist keinesweges ein Product des Ich, sondern ein Ausdruck eines absoluten Factums; nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben selbst ist der Schöpfer aller Erscheinung, und so auch der erscheinenden Individuen. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin, ist höher, denn das Individuum; das Individuum besitzt sie nicht als sein Accidenz. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird! Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt;

denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewußtsein überhaupt hervor.[1]

Die Natur ist durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, um sie, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Die Natur bleibt uns bloße Schranke, Negation. Das Ich darf sich ebensowenig als das absolute Sein setzen. In der Anschauung haben wir die Dinge schlechthin, wie sie sind; denn sie sind durch und durch Erscheinung. Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden ist; ebensowenig ist sie Gottes Geschöpf, sie hat mit Gott gar nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe, und die Natur machen zu unserem eigenen Geschöpfe; wir sind das Bild Gottes, und die Natur ist unser Bild. Wenn die Leute die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, was bewundern sie da eigentlich? Nur ihr Denken; denn die Ordnung liegt lediglich doch in ihrem Begriffe, in ihr ist abgebildet und abgedrückt das Grundgesetz der Erscheinung. Die Wurzel aller Wirklichkeit ist das Ich. Es wäre Ein Ich, wenn es nur Anschauung wäre; aber es ist auch Verständlichkeit der Anschauung, daher ist das Grundprincip aller Anschauung der Wirklichkeit ein Mannigfaches. Alle Individuen zusammen machen das Eine gemeinsame Ich aus, wobei es in eines Jeden eigener Macht liegt, welchen Antheil er nehmen will an der Fortgestaltung der Welt.[2]

2. Vom höheren Vermögen. Vollzieht ein Individuum durch freies Handeln einen Theil des allgemeinen Vermögens, so entsteht dadurch für alle andern numerischen Wiederholungen des Einen Lebens schlechthin ein Verbot, dieser Entwickelung

---

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 46, 48, 64—70, 81, 93, 95, 109, 97—99, 102.

[2] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 113—115, 119; Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 515—516, 548—549, 558—559.

entgegen zu wirken. Wie vermag aber die freie Selbstbestimmung des Einen ein Bewußtsein in allen Andern, durch welches diesen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, zu bewirken und zu begründen? Erst hierin liegt das Verbindungsglied zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt. Durch die nähere Erörterung der Individualität wird die Frage von selbst sich lösen. Die Freiheitsäußerung ist selbst nichts Anderes, als die absolut freie Selbstcontraction des Einen Lebens, wodurch das Individuum hervorgebracht wird, — der ursprüngliche Act der Individuation; kein Handeln, außer in der individuellen Form. Das Individuum ist nicht ein besonderes Sein, sondern nur eine zufällige Form der absoluten Freiheit des allgemeinen Lebens, das, sich aus der bloßen Allgemeinheit und Zerstreutheit der objectiven Anschauung seiner Kraft auf Einen Punkt beschränkend, sich selbst zum Individuum macht, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren. Das Leben in der Form der allgemeinen Anschauung ist durchaus keines Selbstbewußtseins fähig, sondern nur in der individuellen Form. Das Individuum darf sich nicht für ein Absolutes an sich halten; es gilt hier, über die Individualität, als den absoluten Sitz der Facticität, hinweg zu kommen, zum absoluten Grunde derselben durch reines Denken sich zu erheben, das Eine geistige Leben zu fassen als in derselben nur erscheinend. Die Grundäußerung des Lebens ist eine gedoppelte: 1) die absolute Entäußerung, die allgemeine Anschauung der Kraft, als Sinnenwelt, die das ganze und Eine Leben in seiner bloßen Möglichkeit darstellt; 2) Einkehren in sich selbst durch Concentration der allgemeinen Anschauung zur individuellen Form, zum Selbstbewußtsein und zur freien Wirksamkeit von einzelnen Punkten aus. Das Ganze ist Anschauung des Lebens. Zu der Anschauung das Denken mit hinzugenommen, wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm selber.[1]

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 139, 142—146, 155—156, 163—164, 173, 165.

Man begreift ein Freiheitsproduct nur als Aufhebung einer Naturentwickelung; die Freiheit selbst aber ist nur da als Mittel und Instrument des höheren Gesetzes, des Sittengesetzes. Das Eine Leben der Freiheit ist also Anschaubarkeit des Sittengesetzes, Anschauungsform der Sittlichkeit, die Erscheinung des Endzwecks in der sichtbaren Welt, in der er schlechthin nicht war, sondern nur in der geistigen, unsichtbaren. Die Natur, als blosse Anschaubarkeit der Kraft, ist absolut zweckmässig: wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Princip ist schlechthin ein sittliches Princip, keinesweges ein Naturprincip; denn dann eben wäre sie absolut. Die Sittlichkeit erscheint demnach als absolutes Seinsprincip der Natur. Die Naturseele, die Weltseele ist das Ich des Menschen selbst. Der Endzweck wirkt als Naturgesetz eine nie abzuschliessende Reihe von Individuen, jedes aber mit besondern sittlichen Bestimmungen. Die Individuen sind zufolge ihrer sittlichen Bestimmung, und sie sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur. Die fortgehende Schöpfung neuer sittlicher Individuen setzt voraus, dass ein Theil des Endzwecks noch unsichtbar sei, der eben durch die neue Schöpfung sichtbar gemacht werden solle. Bestimmend das Eine Leben, hat der Endzweck gar nicht die Form des Sollens, sondern die des Müssens; er herrscht als Naturgesetz. Nur im Gegensatze gegen einen Trieb erscheint das Sittengesetz als ein Sollen, das den Trieb nicht seinem Sein nach, sondern als Bestimmungsgrund negirt; denn der Trieb ist selbst Product des Endzwecks, inwiefern dieser Naturgesetz ist. Dem Triebe folgend, ist das Individuum nicht frei: ebensowenig, wenn es sich durch das Sittengesetz bestimmt; denn dann hat das Individuum, als solches, ebenfalls keine Causalität. Die Freiheit liegt im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit. Durch Freiheit reisst sich das Individuum vom Triebe los, vernichtet ihn als sein unmittelbar wirkliches Sein, und findet dieses nun in seiner sittlichen Bestimmung, die zwar durch sein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Sein

durchaus vollendet ist, aber nur in einer unendlichen nie zu vollendenden Reihe einzelner bestimmter Anschauungen zum Bewußtsein kommt. Der Act der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens in sich ist der Act der Sichtschaffung des Individuums zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzwecks, und so der sein eigenthümliches inneres Leben durchaus beschließende Act. Von nun an lebt es selbst nicht mehr, sondern in ihm lebt, wie es eben sein sollte, der Endzweck, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit ist der Endzweck ein Sollen und ein Gebot. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nämlich die höhere und übersinnliche.[1]

Das Sittengesetz selbst ist wieder Anschaubarkeit und Anschauungsform eines höher liegenden Princips, des Einen absoluten Princips. Das allein Einheit und Dauer in das Leben Bringende ist sein Sein. Der Endzweck ist die Aeußerung des Seins im Werden. Das Grundsein des Lebens ist in seiner Form eine Anschauung, die da ist, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe, die sich durch das formale Leben in der ewigen Form des Werdens äußert. Jenes Sein aber, das zu der absoluten Anschauung das Sein ist, ist schlechthin aus sich, von sich, durch sich; es ist Gott. Sein Wesen äußert sich unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks, das Leben drum in seinem eigentlichen Sein ist Bild Gottes; als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. Das Leben, als das Vermögen zu bilden oder zu schematisiren das Bild Gottes, ist Wissen. Was außer Gott ist, löst sich auf in bloße Anschauung, Bild, Wissen: wie denn außer Gott sein eben heißt, Anschauung Gottes sein. Noch ein anderes Sein

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 151, 167—168, 172—173, 177 (Nachgelassene Werke, Bd. I, S. 464), 180, 182, 184, 188—192, 194—195.

außer Gott, als das Sein des Wissens oder die Anschauung Gottes, anzunehmen, ist reiner und klarer Unsinn. Die Theorie des Begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur sein die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre.[1]

Näher macht Fichte den Uebergang zur Wissenschaftslehre auf folgende Weise: Die Eine Erscheinung, die an Gott ist, ist sein Accidenz; sie ist nicht ohne sich zu verstehen, und dies Sichverstehen ist die Form ihres Seins, das Ich. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendigen und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisenden Formen des Wissens. Diese genetische Nachweisung ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre, deren Object also das göttliche Erscheinen, sie selber aber das Abbild des Lebens, keineswegs das wirkliche Leben selber ist. Die Darlegung der Thatsachen des Bewußtseins, als eine Naturgeschichte der Entwickelung dieses Lebens, geht von dem niedrigsten Punkte, von der äußern Wahrnehmung, bis zum Wissen fort.[2] Sollte nicht Fichten bei Abfassung dieser Disciplin die vier Jahre früher (1807) erschienene Hegel'sche Phänomenologie des Geistes vorgeschwebt haben, die ebenfalls von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, und uns beim Finden des absoluten Wissens absetzt? Es kann uns die Bildsamkeit des Fichte'schen Geistes nicht entgehen, die Formeln früherer und späterer Systeme auf die Formel seiner Wissenschaftslehre zurückzuführen. Was aber den Ausdruck Phänomenologie selbst betrifft, so lesen wir ihn nunmehr schon in den Vorlesungen über Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804.[3]

C. Die Wissenschaftslehre hat zum Gegenstande nicht das Sein, sondern das Eine allgemeine und absolute Wissen:

---

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 168, 204, 206—210.

[2] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 540—541, 547, 565, 569; Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 209 (Sonnenklarer Bericht, S. 168—169), 214.

[3] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 195.

eine Seinslehre kann es nicht geben; das Wissen ist das Höchste, von dem gewußt werden kann. Ihre Aufgabe ist demnach: die Sichtbarkeit im Ganzen und überhaupt in ihrer Genesis und als Product des Absoluten anzuschauen; die Erscheinung schaut sich an als schlechthin sich schaffend.[1] Diese neueste Gestalt der Wissenschaftslehre ist nun am klarsten und gedrängtesten von Fichte selbst noch in einer Druckschrift, dem Umrisse nach, abgehandelt worden, welcher wir daher auch bei der folgenden Darstellung den Vorzug geben, die dem Sohne hinterlassenen Hefte aber nur zur Ergänzung gebrauchen wollen.

Die Wissenschaftslehre fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht erstens aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst, Gott; und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir so eben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann er sich nicht zu einem andern Sein machen; denn durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entstehen. Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein: so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber.[2] Das ist eben das πρῶτον ψεῦδος dieses Fichte'schen Philosophirens, das Wissen nicht selbst als ein Moment in der göttlichen Entwickelung aufgefaßt, sondern außer Gott gesetzt zu haben. Und dieser erst von Schelling vollkommen aufgehobene Dualismus erscheint in dem Buch der Glaubensphilosophie, das sich der ganzen Fichte'schen Schule bemächtigt hat, nur in Etwas gemildert, wenn Fichte sogleich hinzusetzt: Gottes Sein außer seinem Sein, seine Aeußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeußerung ist ein Bild, oder Schema. — Diese Aeußerung Gottes ist eine nothwendige: Gott ist nicht

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 3—4, 435—436.

[2] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 7—8.

nur innerlich und in sich verborgen, sondern er ist auch da und äussert sich. So gewiß er erscheint, ist dies durch sein absolutes Sein; das Factum ist ein absolut nothwendiges. Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da sein, noch könnte es auch anders da sein, als es da ist. Gottes Dasein ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache des Wissens, so daß Beides sich auch von einander trennen ließe, sondern es ist schlechthin das Wissen selber. So gewiß daher Gott ist, so gewiß ist Wissen und kann nicht nicht sein; denn es ist selber sein Dasein. Keineswegs aber ist es zu denken als eine Wirkung Gottes durch einen besondern Act desselben, sondern als eine unmittelbare Folge seines Seins; es ist der Form seines Seins nach schlechtweg, wie er selbst schlechtweg ist. Ein inneres, auf sich beruhendes Sein kann außer Gott schlechthin nicht sein, sondern nur sein Schema.[1]

Da das wirkliche Wissen aber nicht als Eins, sondern als ein mannigfaltiges erscheint: so entsteht die zweite Aufgabe, den Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit, und zwar aus dem innern Wesen des Wissens selbst, abzuleiten. Denn die Wissenschaftslehre, so wie alle Philosophie, hat die Aufgabe: alles Mannigfaltige schlechthin ohne Ausnahme auf die absolute Einheit zurückzuführen. Das Wissen nämlich ist so wenig todtes Sein, als Gott, vielmehr Leben: und so reines Vermögen zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt, eines Schema. Zum Sein außer Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens; dieses aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zusammengesetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wissen werden. Was daher außer Gott da ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Ver-

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 100; Nachgel. Werke, Bd. II., S. 343; Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 280—281, 288; Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 2.

mögens, und in seinem Wissen; und ein anderes Sein außer dem wirklichen in Gott verborgenen Sein ist schlechthin unmöglich. Das Absolute ist sichtbar in der Form seiner Sichtbarkeit; es ist ein absolutes Vermögen, sich sichtbar zu machen, für sich selbst: es ist dasselbe bestimmt durch sich selbst als Vermögen eines wirklichen Wissens. Zu einem wirklichen Wissen aber gehört, daß das durchs Vermögen vollzogene Schema erkannt werde als Schema, als unselbstständig, und zu seinem Dasein eines Seins außer sich bedürftig. Der unmittelbare und concrete Ausdruck dieser Erkenntniß, die in dem wirklichen Wissen keinesweges zum Bewußtsein kommt, sondern die blos durch die Wissenschaftslehre zum Bewußtsein erhoben wird, ist nun das wirkliche Wissen selbst in seiner Form; und zufolge dieser letzten Erkenntniß wird, mit gänzlicher Uebergehung des Schema, ein objectiv und unabhängig vom Wissen sein Sollendes hinausgesetzt. Da in diesem Wissen vom Objecte sogar das Schema verdeckt wird, so bleibt um so mehr das dasselbe erschaffende Vermögen ungesehen. Dies ist das Grundgesetz der Form des Wissens. Es bleibt diesem zufolge in einem wirklichen Wissen Manches unsichtbar, das denn doch wirklich als Aeußerung dieses Vermögens ist. Sollte nun etwa alle Aeußerung des Vermögens in das Wissen eingeführt werden, so könnte dies nur in einem andern Wissen als in dem erst erwähnten geschehen, und das gesammte Wissen, würde, durch den Widerstreit des Gesetzes der Form der Sichtbarkeit, und dem, daß es sich in seiner Ganzheit sehe, in verschiedene Stücke nothwendig zerfallen. Ferner ist innerhalb dieses seines formalen Seins das Vermögen bestimmt durch ein unbedingtes Soll. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens, was es ursprünglich ist, und durch welches Sein allein es Dasein hat. Dies ist seine absolute Bestimmung, durch die es selbst als Vermögen vollendet erschöpft ist. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens: so sieht es sich einmal als sollendes und könnendes Vermögen, das andere Mal als die wirkliche Vollziehung dieses Vermögens; Beides fällt aus einander, und die

factische Möglichkeit des Letztern ist durch die geschehene Vollziehung des Erstern bedingt.[1] Hierin liegt nun der Grund der oben angedeuteten Mannigfaltigkeit.

1. Zuerst soll dem absoluten Vermögen das Soll sichtbar werden, ein Sollen des Soll, ohne daß es sich schon als Princip in dieser Entwickelung unmittelbar sehen könnte. Das Wissen durch das unmittelbar unsichtbare Princip nennen wir Anschauung; ihr ganzes Gebiet ist Ausdruck und Schema des bloßen Vermögens. Da in ihr noch nicht das göttliche Leben schematisirt ist, sondern sie erst die Möglichkeit dazu herbeiführt: so bleibt ihr nichts übrig, denn die bloße Gestalt des Vermögens in seiner Gegebenheit, das hier in dieser seiner Richtigkeit schematisirt wird. So ist dieses ganze Gebiet nichts; und nur in seiner Beziehung auf das wirkliche Sein, indem dessen factische Möglichkeit dadurch bedingt ist, erhält es eine Bedeutung. Es ist ein Vermögen des Hinschauens, und zwar ohne die Richtung auf das Eine göttliche Leben, die auf diesem Standpunkte verborgen bleibt: ein unbestimmtes und durchaus ungebundenes, jedoch absolutes Vermögen, also ein unendliches. Es schematisirt sich darum als hinschauend ein Unendliches in Einem Blicke, demnach als in derselben ungetheilten Anschauung sich zusammennehmend und zusammenziehend auf ein in der ersten Unendlichkeit Begrenztes, in sich selber gleichfalls unendlich Theilbares, einen verdichteten unendlichen Raum in einem andern einfachen unendlichen Raume, oder Materie, eine unbegrenzte materielle Welt im Raume. Um sich als absolut anfangendes Princip für die Anschauung zu schematisiren, muß das Vermögen vor seiner Wirksamkeit ein mögliches Wirken, nicht am absoluten Soll, erblicken, das hier noch unsichtbar ist, sondern an einer gleichfalls blind schematisirenden Causalität, die doch nicht unmittelbar Causalität ist, die

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 10—17; Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 93, 131, 477.

aber schlechtweg durch die erscheinende Vollziehung des Vermögens es zu werden erscheine; eine solche ist der Trieb. Die Beziehungen, welche der Trieb in seiner Wirksamkeit auf die Körperwelt fühlt, sind die Qualitäten. In dieser Wirksamkeit ist das Vermögen sich gegeben als das Eine und selbige Vermögen der Selbstbestimmung, das durch kein Wirken zu erschöpfen ist. Es entsteht ihm in dieser Anschauung seines Einen unendlichen Vermögens eine Unendlichkeit, nicht in Einem Blicke, wie die räumliche, sondern eine solche, in der es sein unendliches Wirken anschauen könne: eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, die Zeit. Auch im Zustande des Triebes bleibt aber ein Schema der (räumlich) vorhanden sein sollenden Dinge, damit der Trieb auf sie bezogen werden könne; und dies bildet den Zusammenhang zwischen diesen beiden aus einander fallenden Zuständen der Anschauung.[1] — Die Unendlichkeit ist nichts an sich, und es kommt ihr durchaus kein wahrhaftes Sein zu; sie ist lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da ist, und das nur in seiner Unsichtbarkeit ist, sichtbar wird, und woraus ihm ein Bild, ein Schemen und Schatten seiner selbst im Umkreise der Bildlichkeit erbaut wird.[2]

2. Es liegt im Vermögen ferner die Bestimmung, sich zu erheben zum Ersehen des Soll, dessen factische Vollziehung nun möglich ist. Der eigentliche Act des nun vollziehbaren Vermögens wäre das Sichlosreißen vom Triebe, so daß auch das Gehaltensein in der Anschauung wegfallen würde. Das Wissen stände nun da als Eins, so wie die Wissenschaftslehre bei ihrem Beginnen es erblickt; es würde in dieser seiner Wesens-Einheit eingesehen als unselbstständig und bedürftig eines Trägers, des Einen, das da ist schlechtweg durch sich. Ein Wissen in dieser Form ist kein Anschauen mehr, sondern reines Denken oder Intelligiren. In der Sphäre der

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 18—26.

[2] Reden an die deutsche Nation, S. 239—240.

Anschauung war das Vermögen nicht als Eins angeschaut, sondern als ein Mannigfaltiges; dieses Vermögen, das nun durch die Selbstanschauung zum Ich geworden ist, war in dieser Sphäre nicht Ein Ich, sondern es zerfiel nothwendig in eine Welt von Ichen. Dies zwar nicht in der Form der Anschauung selbst. Wohl aber muß diese Trennung der Iche einfallen in derjenigen Form, in welcher allein auch die Einheit hervorgebracht wird, in der des Denkens, indem die Vielheit der freien Principe durch einen Schluß aus ihrer Wirkungsweise auf die Sinnenwelt erkannt wird. Dieses Zerfallen und die dabei dennoch Statt finden müssende gegenseitige Anerkennung wäre nicht möglich, wenn nicht das Object der Anschauung und des Wirkens Aller Eine und dieselbige, ihnen Allen gleiche Welt wäre. Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich als absolut Sollendes sich sichtbar würde. Damit das Ich sich als Eines in einer gegebenen Vielheit von Ichen erkennen könne, muß die Sinnenwelt für jedes anschauende Individuum dieselbe sein: derselbe Raum und dieselbe Erfüllung desselben für alle, ohnerachtet es der individuellen Freiheit überlassen bleibt, diese gemeinsame Erfüllung in einer eigenthümlichen Zeitfolge aufzufassen; dieselbige Zeit und ihre Ausfüllung durch sinnliche Begebenheiten für alle, ohnerachtet in seinem eigenen Denken und Wirken es jedem frei steht, sie auf seine eigene Weise auszufüllen. Das Soll der Sichtbarkeit des Soll (die Sinnenwelt), wie es aus Gott ausgeht, ist ja an das Eine Princip gestellt, wie denn aus Gott nur Ein Princip ausgeht; und diese allgemeine Uebereinstimmung macht die Sinnenwelt zur wahren.[1]

3. Das Wissen ist durchs Denken eingesehen als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In diesem Denken habe ich das Wissen nicht unmittelbar, sondern nur in einem Schema: noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, sondern

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 26—34.

dieses nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe.[1] Die Anschauung ist also, nach Fichte, die erste Ertödtung des göttlichen Lebens: das Denken die zweite, weil das Ich nun zum Bewußtsein seiner Individualität gelangt, wogegen die Anschauung noch eine Allen gemeinsame Sphäre darbot. Das Dritte ist, daß aus diesem Tode des Todes das neue Leben hervorgeht. Dies nennt er die Reflexibilität, Besinnbarkeit der Erscheinung, herbeigeführt dadurch, daß die Erscheinung sich erscheinen kann nur als Princip: Das absolute Vermögen der Besinnung, welches ich zufolge meines Seins aus Gott habe, offenbart sich als ein Soll des Ersehens, daß Ich, — das in der Sphäre der Anschauung schon ersehene Princip, — daß Ich soll. Denken und Anschauen fallen aus einander, insofern das Letztere durch das Erstere bis in sein Princip, den Trieb, aufgehoben und vernichtet wird; ihr Zusammenhang aber wird dadurch gebildet, daß das Letztere die factische Möglichkeit des Ersten bedingt. In diesem beschriebenen Denken denke ich blos das Wissen als Schema des göttlichen Lebens sein könnend, und, da dieses Können der Ausdruck Gottes ist, der auf das Sein geht, als dasselbe sein sollend; keinesweges aber bin ich es. Aber nun, da alle factischen Bedingungen schon vollzogen sind, steht es auch unmittelbar in meinem Vermögen, es wirklich zu sein. Indem ich, das nichtige Anschauen und das leere Intelligiren fallen lassend, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit mein Vermögen vollziehe, erscheint mir dies Wissen jetzt unmittelbar als das, was ich schlechtweg soll; ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens: sondern das da ist durch sich selbst schlechtweg, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist.[2]

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 35.

[2] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 387; Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 36—40.

Ich weiß nun zwar, was ich soll, weiß von dem Schema Gottes; aber das geforderte Sein ist noch immer nicht vollzogen. Dieser Ich ist der in der Anschauung gegebene, das Individuum. Durch die Kraft soll ich, als Princip der Sinnenwelt, darstellen in ihrer Sphäre und in ihr anschaubar machen, was ich als mein wahres Wesen anschaue in der übersinnlichen Welt. Die Kraft ist gegeben als ein Unendliches; was daher in der Einen Welt des Gedankens schlechthin Eins ist, das was ich soll, wird in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit. Wie kann nun, innerhalb der in der Anschauung doch fortdauernden, und durch das absolute Soll, als gerichtet an mich Individuum, ausdrücklich geheiligten Unendlichkeit, die Einfachheit und Unwandelbarkeit meines wahren Seins (denn es ist Schema Gottes) hervorgebracht werden? Durch die wirkliche und gänzliche Ertödtung des Triebes ist jene unendliche Bestimmbarkeit, die eigentlich eine Unbestimmtheit ist, selbst vernichtet, und in eine einzige absolute Bestimmung aufgenommen, den absolut einfachen Willen, der das ebenso einfache Soll zum treibenden Princip der Kraft erhebt. Laßt diese Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie sie muß; der Wandel ist nur in ihren Producten, keineswegs in ihr selbst: sie ist einfach, und ihre Richtung ist Eine, und diese ist mit einem Male vollendet. Und so ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Princip, denn er ist absolut und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligirendes Princip, er durchschaut sich, und er schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben. Das unendliche Wirken der Kraft selbst ist nicht um seiner selbst willen, und als Zweck: sondern es ist nur, um das Sein des Willens in der Anschauung zu documentiren. So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem

Inhalte die Vollziehung des so eben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligiren ist, mit der Erkenntniß ihrer selbst, als eines bloßen Schema, jedoch als eines nothwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine Weisheitslehre, d. i. in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben: nicht dem in seiner Richtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben. Wer selbst ergriffen wäre von dem Geiste, der hier lebt, der wird getrieben werden, diese Wahrheit auch darzustellen in einem ihrer würdigen Leben.[1]

II. Praktische Philosophie. Der religiöse Geist, der die Wissenschaftslehre umgestaltete, durchdringt nun auch die übrigen Disciplinen des älteren Fichte'schen Standpunkts und beleuchtet sie mit dem Lichte dieser neuen Erkenntniß. Wie Schleiermacher, läßt auch Fichte das ganze Gebiet des Wissens in zwei Seiten zerfallen, die Physik und die Geschichte, und behandelt nur die letzte, das Gebiet des Geistes: Der Eine in alle Ewigkeit sich gleich bleibende Gegenstand, an dem das Wissen alle Ewigkeit hindurch zu begreifen hat, heißt in dieser stehenden objectiven Einheit Natur: und die regelmäßig auf ihn gerichtete Empirie, Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfließenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmäßig gerichtete Empirie heißt Geschichte, deren Gegenstand die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen ist.[2] Daß Fichte ein Unbegreifliches annimmt, theilt er mit Kant und Jacobi; daß er aber nichtsdestoweniger es als solches zu begreifen ringt, und dies ihm auch in einem gewissen Grade gelungen ist, das macht ihn zum Uebergangspunkte in die spätere Entwickelung der Philosophie.

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 40—46; Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 492.

[2] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 284.

A. Rechtslehre. Die Ichhe müssen angeschaut werden als wirkend in einer gemeinschaftlichen Wirkungssphäre. Denn an sie, als Individuen, richtet sich das sittliche Gebot, das Bild Gottes zu realisiren. Das Gebot an Jeden aber ist nur ein Theil des Einen Bildes, das Alle mit gemeinschaftlicher Kraft hervorbringen sollen; das Eine Bild hängt zusammen in Allen anschaubar, und ist nur zum Theil von Jedem hervorzubringen. Alle haben darum nothwendig ein gemeinschaftliches Object und Sphäre dieses Bildens des Einen Bildes durch gemeinschaftliche Kraft. In dieser gemeinschaftlichen Sphäre kann nun die Freiheit des Einen die des Andern stören. Die ganze Gemeinde vernünftiger Wesen unter dem Sittengesetze gedacht, ist die Störung unmöglich, weil Alle den Einen Willen haben: das Rechtsgesetz also nicht nöthig; dieses findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz noch nicht allgemein herrscht, und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben. Jeder muß ausschließlich und eigenthümlich seine Grenzen haben, innerhalb welcher alle Andern ihn ungestört lassen sollen; eine Sphäre seines Handelns, welche man Eigenthum nennt. Das Eigenthum des Körpers muß durch das Rechtsgesetz blos gesichert werden, da es schon eine Verfügung der Natur ist; das Eigenthum der Sphäre dagegen muß befohlen werden, als Bedingung des ersteren.[1] In der weiteren Ausführung haben jene ersten Grundsätze, wie man schon aus dem zuletzt Angeführten ersieht, dann aber durchaus keine wesentliche Veränderung hervorgebracht. Im öffentlichen Rechte nimmt er das Ephorat zurück, und stellt den Satz der Platonischen und Aristotelischen Politik auf, daß der Beste herrschen müsse. Da aber die Aufgabe, das Recht zu constituiren, d. h. den Gerechtesten seiner Zeit und seiner Nation zum Herrscher derselben zu machen, durch menschliche Freiheit nicht zu lösen sei: so schiebt er sie, seinem religiösen Standpunkte gemäß,

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 501—502, 504.

der göttlichen Weltregierung in die Schuhe, die, wenn sie einmal den Gerechtesten zum Herrscher seines Volkes berufen, diesen auch dafür werde Sorge tragen lassen, eine Succession der Besten zu erhalten; was dann ziemlich leicht sei. [1]

B. Sittenlehre. Als Einleitung zu dieser Wissenschaft in ihrer umgearbeiteten Form kann die populare Schrift, die Bestimmung des Menschen, gelten, in welcher zunächst die Unterwerfung des Menschen unter die Natur beklagt, und dann im Sittengesetz die einzig mögliche Befreiung von derselben prophezeit wird, wie dies auch der Hauptgedanke der Schleiermacher'schen Ethik ist. Ich selbst, heißt es im ersten Buche „Zweifel" betitelt, mit Allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnothwendigkeit. Ich bin eine Bestimmung der ursprünglichen Denkkraft des Universums. Aeußere Umstände bestimmen die Wirksamkeit der menschenbildenden Naturkraft, in denen der Grund liegt, daß gerade ich, diese bestimmte Person, ein solches Individuum meiner Gattung wirklich wird. Ich selbst, als eine durch das Universum bestimmte Aeußerung eines Höheren, will selbstständig, nicht an einem Andern und durch ein Anderes, sondern für mich selbst Etwas sein: und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein. Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluß auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich. Dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen. [2]

Im zweiten Buche, dem „Wissen," gewähret nun ein Geist dem Ich dies Ziel seines Strebens, und sie kommen in ihrer Unterredung gemeinschaftlich zu dem Resultate: Daß alles Wissen lediglich ein Wissen von Dir selbst ist, daß Dein Bewußtsein nie über Dich selbst hinausgeht, und das Bewußtsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Product unseres eigenen

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 632, 629, 635.
[2] Bestimmung des Menschen, S. 69, 26, 29, 32—33, 54, 48, 56.

Vorstellungsvermögens. — Doch auch dieser errungenen Freiheit flucht der Ich, weil die Vorstellung nur Bild, nur Schatten einer Realität ist: Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen; es ist kein Sein. — Alles Wissen aber, bemerkt der Geist, ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche; diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden.[1] Das Wissen vernichtet also alles Sein, und bezieht sich doch nothwendig auf ein Sein.

Dieser Widerspruch wird drittens im „Glauben", als dem Organe aller Realität, dadurch gelöst, daß das Thun als die Bestimmung des Menschen ausgesprochen wird: Zweckbegriffe sind nicht, wie Erkenntnißbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Vorbilder eines Hervorzubringenden. Hier liegt der Punkt, an welchen das Bewußtsein aller Realität sich anknüpft; die reelle Wirksamkeit meines Begriffs, und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genöthigt bin, ist dieser Punkt. Meine Welt ist Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes. Was mich nöthigt zu denken, daß ich so handeln solle, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren sein im Fortgange der Zeiten. Im Andrange der Noth zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwickelungen berechnen lernen: soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und thätige eng sich anschmiegen und auf dem Fuße ihr folgen. Es ist die Bestimmung unseres Geschlechts, sich zu

---

[1] Bestimmung des Menschen, S. 122, 159, 174, 162—164, 173, 176.

einem einigen in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Nachdem keine selbstsüchtigen Absichten mehr die Menschen zu theilen und ihre Kräfte im Kampfe unter einander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur. Dies ist der Zweck, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es muß in irgend einer Zeit erreicht sein sollen dieses Ziel, im Leben und durch das Leben. Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und blos der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseit des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Die Stimme des Gewissens ist das in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe. Meine gesammte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Ziels verschwunden und untergegangen. Alles Leben ist Dein Leben, Unendlicher, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. Rein und heilig, und Deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses Dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt.[1]

[1] Bestimmung des Menschen, S. 193, 182, 186—187, 210, 217—218, 223, 225, 232—233, 244, 246—248, 256, 258, 292, 323, 330, 332.

Im Systeme der Sittenlehre, wo Fichte die Schleiermacher'sche Ethik weit überflügelt, und das Princip des Novalis, die Ertödtung des particularen Ich, auf das sittliche Leben anwendet, wird der Zweckbegriff als das Absolute gesetzt: Der Begriff ist Grund der Welt mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei, nicht Abbild oder Nachbild, sondern selbstständiges, absolut erstes Bild, aus dem für die Sittenlehre alles Sein hervorgeht. In der Wissenschaftslehre ist dann der Begriff allerdings Abbild, das Bild Gottes; die Sittenlehre muß von Gott nichts wissen, sondern den Begriff selbst fürs Absolute halten. In der Sittenlehre ist die Philosophie also noch nicht zu Ende gekommen. Der Begriff ist schlechthin durch sich bestimmt, — durch sich in der reinen und abgeschlossenen Sittenlehre: durch das innere Wesen Gottes in der Gottes- oder Wissenschaftslehre. Die Idee, das bloße Gesicht, ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt. Eins von Beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur. Daß das geistige Auge nur Bild sei eines höheren, unmittelbar schlechthin unerforschlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher. Wo für die gewöhnliche Ansicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein (die ideale Welt): was ihnen dagegen Sein ist, das ist uns bloßes Bild (die objective Welt); diese ist nur die Erscheinung jener wahren. So wird die Sittenlehre Seinslehre; diese Lehre von dem wahren Leben ist Metaphysik. Die Sittenlehre steht nicht in dem Standpunkt der Wahrheit, sondern in dem der Erscheinung, um diese in Wahrheit aufzulösen. Die Sittenlehre stellt das System der Erscheinung des Ich auf; ist das Ich wahrhaft, so wird es sich im Bewußtsein so und so erscheinen. Das Ich muß sich erscheinen als der objectivirte, in einem Dasein dargestellte Begriff; das Wort wird Fleisch. Die hier aufgestellten Sätze spricht das Christenthum ebenfalls aus.[1]

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 3—5, 30—36.

1. Reine Sittenlehre. Die Welt, als Abbild des Begriffs, ist objectiver Begriff; der reine Begriff wird also im Bewußtsein Grund des objectiven Begriffs. In der Sittenlehre ist die Welt des Begriffs, des Geistes, die einzige und wahre; sie behauptet eine reine Geisterwelt. Der Begriff schaut sich an als sich selbst bestimmend zum Grund-Sein, als übergehend von der Unthätigkeit und Unwirksamkeit zur Wirksamkeit; dieser Art ist Vermittelung des Seins mit dem Nichtsein. Das Ich muß sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts Anderes, denn als Leben des absoluten Begriffs (der Vernunft), ist die erschöpfende Formel der Sittenlehre. Der Begriff ist ein absolut freies Leben, sich zu äußern oder auch nicht. Durch das Bewußtsein der Causalität des Begriffs wird der Begriff mit der Form der Lebendigkeit synthesirt; so ist das formale Leben, die Erscheinung, nicht überhaupt Erscheinung, sondern Erscheinung eines schlechthin durch sich Bestimmten, des absoluten Gottes. Durch den absoluten Inhalt des Begriffs erhält das Leben diesen Inhalt. Der Begriff, als Grund seiner selbst, setzt außer sich ab in einem objectiven Sein sein inneres Sein. Ein bestimmter Begriff ist Grund eines bestimmten Products. Mit der sich bestimmenden Freiheit muß vereinigt und verschmolzen sein ein Vorbild, in welchem die durch die Handlung hervorzubringende Reihe von Producten schon vollendet, und in ihrer Einheit aufgefaßt wäre. Zum Handeln käme also ein Schauen hinzu; und diese absolute Identität des Sehens und Lebens ist Ich. Die Realität wird in der That hingesehen. Durch das Ich als Weltschöpfer entsteht ein objectives Sein außer dem Ich, ein Nicht-Ich, Außer-Ich. Das Ich ist der stehende, feste Einheitspunkt des Lebens des Begriffs. Die Synthesis des Begriffs mit der absoluten Selbstbestimmung ist das Wollen. Das Ich ist nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch sein bloßes Sein. Wohl aber ist es frei, d. h. es hängt von seiner absoluten Selbstbestimmung ab, sich zum Grund-Sein zu

bestimmen. Es ist darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; die Wahl aber unter mehreren Begriffen ist unmöglich. Unter der Herrschaft der Triebe ist ganz und gar keine Freiheit und Selbstbestimmung. [1]

Das ideale Sein, was sich im realen absetzt, ist Zweck, Absicht, Bestimmung, Sollen. Das Soll ist Grund der Selbstbestimmung, Motiv des Willens. Das, was das Ich schlechthin soll, ist seine Pflicht. Die Pflichtenlehre gibt das Was, die Qualität; sittlich wird etwas nur, wenn die Pflicht das Motiv ist. Das Leben des absoluten Begriffs ist: die Pflicht wollen, um der Pflicht willen. Unsere Aufgabe ist, ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen. Das große allgemeine Ich ist das gesammte Menschengeschlecht. Wenn die Menschheit selbstständig geworden, erzieht Gott sie nicht mehr unmittelbar, in der Form bewußtloser Naturentwickelung, sondern in der Form des klaren besonnenen Begriffs durch Menschen, die nie etwas Anderes, als sein Werkzeug sind. Ein individuelles Ich (und andere gibt es in wirklicher Erscheinung nicht) ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs zu erscheinen. Ist die Wirklichkeit der Erscheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs zu erscheinen, so ist dieses Ich sittlich. [2]

Der Grundsatz der Sittenlehre läßt sich auch so fassen: das Ich muß sich erscheinen als nur Erscheinung und nicht selbstständiges Sein. Warum wolltest Du denn nicht die Macht des Begriffs rein in Dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung? In uns als eigene Kraft ist gar nichts Gutes. Nur die an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimesse, ist Traum, Schatten, Nichts. Doch

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 82, 6, 9—10, 37, 13—21.

[2] Ebendaselbst, S. 22—24, 28, 39—44.

soll Keinem dadurch die Verachtung für seine Nichtigkeit erspart werden. Darum sollen die, denen es Gott vergönnt hat, seines Bildes Leben zu sein, allerdings fortlehren und fortermahnen, so dringend sie können, und die lebendigsten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht sparen. Das sittliche Ich ist das unmittelbare Leben des wahren Begriffs: das anderweitige Ich nur das Bild dieses Lebens, das Bild des Bildes. Hier erscheint das Leben des Begriffs blos als Leben des Ich, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs; die Erscheinung ist nicht Erscheinung des selbstständigen und absoluten Lebens des Begriffs, sondern vielmehr seines Todes, seiner Gebundenheit und Erstorbenheit, ungeachtet dieser Tod und diese Erstorbenheit dennoch lebt. Beide Fälle sind darin gleich, daß es immer der Begriff ist, der heraustritt in die Wirklichkeit; der Unterschied ist nur der, ob er als solcher heraustritt, oder ob von formalen Bestimmungen modificirt und umhüllt, nämlich in der Grundform des Ich. Das zeitliche Leben des Menschen soll ein unvergängliches und ewiges Resultat hinterlassen in der Geisterwelt. Der Rechtschaffene betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit; und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist seine Bestimmung und der Zweck seines Daseins. Diese gründliche Rechtschaffenheit, redlicher Fleiß und Ergebung in seine Natur, ist selbst die göttliche Idee in ihrer allgemeinsten Gestalt; und kein nur redliches Gemüth ist ohne Gemeinschaft mit der Gottheit. Unser wahrhaftiges und unmittelbares Sein in der göttlichen Idee kommt unablässig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Misbilligung unseres jedesmaligen stehenden Seins; und so macht die Idee uns wahrhaft bescheiden, und beugt vor ihrer Majestät uns nieder in den Staub.[1]

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 45—48; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 79, 74—75, 68, 82.

Das Leben des Ich ist Freiheit, d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigenthümliches Leben, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Entweder jene Indifferenz ist bloße Erscheinung: oder sie ist Realität, in der Erscheinung nämlich. Ist das Ich in der That indifferent, so ist der Begriff nur abgesetzt und todt in einem Bilde. In diesem Falle ist das Ich real, im ersten bloße Erscheinung: dennoch jenes nur Erscheinung der Erscheinung. Diese Realität ist relativ: die des Begriffs, Gottes, absolut. Das Ich muß erscheinen als unmittelbar wollend, so wie der Begriff nur bis zum Wollen klar geworden ist. Wenn zwischen des Begriffs praktische Klarheit und sein Wollen Zeit fällt, so ist das Ich nicht sittlich. Alle Zeit des sittlichen und wahren Ich wird ganz allein durch den Begriff gemacht. Das Ich soll, seiner Selbsterscheinung zufolge, sicher sein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders sein können. Der Begriff erscheint als Princip aller Zeit im sittlichen Ich; dem andern Ich läuft seine Zeit im leeren Bewußtsein des Begriffs, ohne alles Thun danach, ab. Daß der Wille des sittlichen Ich nur die Erscheinung des absoluten, Einen, ewig sich gleichen Begriffs ist, dies bürgt für die Ewigkeit desselben. Würde dieser Wille jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie da gewesen. In diesem Zustande der Sittlichkeit muß das Ich gänzlich vernichtet sein; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs. Es ist sich bewußt seiner Persönlichkeit ewiger Fortdauer; denn diese ist eben der Begriff. Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht als Leben des Begriffs erscheint, sicher sein der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit. Die Wiedergeburt muß durch die Kraft des Begriffes oder Gottes geschehen; aber da das Grundgesetz des Ich die Freiheit ist, muß, was Gott wirkt oder der Begriff, zugleich erscheinen als gewirkt durch eigene Freiheit, obgleich diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit ist. Diese

Sätze liefern einen Beitrag zum Verständniß des Christenthums, das man immer noch nicht versteht. Da in der Sittlichkeit der Wille gar nicht mehr wird, sondern ist, und nur seine Accidenzien verändert: so ist das Sollen in seiner rein allgemeinen Form nur einmal Motiv gewesen, und wird es in Ewigkeit nicht wieder. Wo aber das Soll eines besondern Inhalts Motiv des Willens wird, da ist der allgemeine gute Wille noch nicht vorhanden.[1] Der Progreß ins Unendliche, worin Sein und Sollen nimmer adäquat werden, ist also jetzt aufs Unsittliche beschränkt.

Es findet sich Jedem in der Empirie eine Summe von Subjecten, eine Gemeinde von Ichen, ohne alles Zuthun der Freiheit; was Keiner ändern kann. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung: es ist theils ein empirisches; theils ist es etwas an sich, ein Glied der Gemeinde. Jedes Individuum hat seinen individuellen Charakter, einen besondern Antheil an dem Sein und Leben der Gemeinde als des aus solchen Individuen zusammengesetzten organischen Ganzen. Als empirisches Bild eines Sehens ist jedes Individuum dem andern gleich, ein Naturproduct; alle haben da den einzigen Zweck der Selbsterhaltung. Aber das Ich, als Darstellung des Realen in der Erscheinung, ist Urheber einer neuen in den Naturgesetzen nicht geforderten Ordnung der Mannigfaltigkeit. Dadurch erhält nun das Individuum zuerst seinen individuellen Charakter, der nothwendig ein geistiger ist. Es ist Freiheitsproduct, Reflex der Entwickelung des Unsichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit. Jener Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern er entwickelt sich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Gesetzen. Das Beste dabei thut die menschliche Gesellschaft, die sich selbst zum Begriffe erzieht. An diesem Charakter nun hat der Pflichtbegriff einen Stoff. Die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit, offenbart sich als das Sein an sich. Diese Gemeinde

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 49—53, 55—56, 58—59, 62.

hat nur in der Form des individuellen Bewußtseins mittelbar, keinesweges aber unmittelbar ein Bewußtsein. Das einzige Kriterium, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird, ist, wenn es sich als Glied der Gemeinde, als integrirender Theil dieses Ganzen erscheint; nur so ist es an sich, denn nur das Ganze ist an sich.[1]

Das Ich als ein Reales legt sich dar in Begriffen, die sich schlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten. Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich allgemeingültig ausspricht, setzt die Vernunft als ein Allgemeines, sich selbst Gleiches; und Keiner sieht einen solchen wissenschaftlichen Satz ein, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt und alle Individualität abgeworfen hat. Die Einheit der Gemeinde ist, allen individuellen Charakter aufzuheben: so daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, und Alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß seine Erkenntniß Andern mittheilen, und die der Andern sich aneignen. Das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte Jeder für sich. Die Aufgabe ist an Jeden, alle Andern sich gleich zu machen und ihnen gleich zu werden. Diese Gleichheit ist Sache ihrer Freiheit. Das einzige wahrhaft Selbstständige innerhalb der Erscheinung ist die Erscheinung selbst, wie sie ist an sich, als Bild Gottes. Dies ist sie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen. Also der Begriff richtet sich nothwendig an das Ganze und spricht vom Ganzen. Die Pflicht des Ganzen aber ist die Hervorbringung einer gewissen Weltordnung. Jeder hat seinen besondern geistigen Charakter; die Aufgabe aber ist, daß Alle diesen Charakter in Einen verschmelzen, die ganze Gemeinde dastehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dies Ziel erreicht sein; bis es erreicht worden ist, wird durch die Erscheinung nicht dargestellt die aufgegebene Weltordnung, sondern es wird nur gearbeitet

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 65—71.

an der Hervorbringung ihres Bildes. (So ist auch hier, bis jetzt wenigstens, Gott noch immer nicht zur vollständigen Wirklichkeit herausgeboren, sondern nur im Werden begriffen.) Der Sittliche will das ganze Pflichtgesetz, die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems, eine Sittlichkeit außer ihm. Das übersinnliche Ich ist das Eine, nicht das individuelle, die Erscheinung Gottes. Diese Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt. Der Begriff ist der Eine, der da Weltgrund und Weltentwickeler ist. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; sie ist das erste und unmittelbar factisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes.[1]

2. In der angewandten Sittenlehre gibt Fichte die Beschreibung der innern Gesinnung des Sittlichen: Sein Charakter ist a) Selbstlosigkeit; Selbstverläugnung ist viel zu wenig gesagt. Das Ich ist Princip seiner Wirklichkeit entweder durch sich, dann ist es unsittlich: oder durch das im Begriffe liegende Bild; in dieser letzten Weise ist kein Selbst, noch Gefühl desselben. Es gibt in der That keine Individuen; sie sind nur die aus dem formalen Gesetze der Sicherscheinung folgenden Formen derselben. Vom Anfange der Welt her haben alle Weisen und Guten die Aussage dieses Satzes durch ihr eigenes Sein praktisch dargestellt. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht. Für seine Erhaltung muß der Sittliche nur sorgen, insofern er Werkzeug des Sittengesetzes ist. Kann dieser Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, so nimmt das Sittengesetz deutlich die Existenz dieser Person zurück. b) Der zweite Grundzug des sittlichen Charakters ist Liebe, allgemeine Menschenliebe; der Grund seiner Liebe ist die sittliche Grundlage im Menschen und die Entwickelung derselben. c) Der fernere Charakter des Sittlichen ist Wahrhaftigkeit und Offenheit;

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III, S. 71—73, 77—79, 81, 83—84.

er muß wünschen, daß Alle ihm ins Innere sehen könnten. Der Unsittliche erspare den Anblick seines Innern der sich heiligenden Gemeinde. d) Der Charakter des Sittlichen ist Einfachheit.[1]

3. In einem Anhange wird auch diese Disciplin ausdrücklich auf den religiösen Standpunkt zurückgeführt: Das gesammte Lebensablaufen unseres Geschlechts hat keine andere Bestimmung, als die Vereinigung Aller. Der nun schon zu Stande gekommene Einheitspunkt ist das gemeinschaftliche sittliche Grundbewußtsein des ganzen Geschlechts. Diese Uebereinstimmung in der Einsicht nennt man das Symbol: und die durch dieselbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben), die Kirche. Der Begriff bricht irgendwo in der Welt zum Bewußtsein durch; dies geschieht genialisch als Offenbarung. Jedes Symbol ist Nothsymbol. Das Symbol ist perfectibel: es ist der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde; die Lehrer der Kirche müssen also über demselben stehen. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf innere Ueberzeugung wirkt, nicht auf Autoritätsglauben sich gründet. Sind die Urkunden des Symbols seit ihrer Entstehung noch niemals ganz und richtig verstanden worden, wie ich dies von den christlichen glaube, so muß der künftige Lehrer durch neue Interpretation ihren wahren Inhalt hervorziehen. Die Wissenschaftslehre hat denselben Inhalt; aber ihr formaler Erkenntnißgrund ist das allgemeine innere Auge, nicht, wie in der Kirche, das Gefühl. Die Philosophie muß es wagen, den Menschen aus dieser Sphäre des Gefühls loszureißen; sie enthält den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit. Sie ist also höchste Richterinn, daß Alles, was ihr widerspricht, irrig sei. Zu ihr hinauf muß also aller Kirchenglaube und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden. Diese Untersuchung ist besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will.[2]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. III., S. 82, 86—88, 90—92, 94, 96—99.
[2] Ebendaselbst, S. 103—106, 109, 111, 113—114, 116—117.

C. Der weitere Verlauf dieser zweiten Sphäre des neuen Fichte'schen Systems besteht darin, daß dies so eben beschriebene Ideal der Sittlichkeit, deren Möglichkeit die Rechtslehre enthielt, nun in der Geschichte des Menschengeschlechts zur Wirklichkeit komme. Die folgenden Betrachtungen werden sich also fast ausschließlich mit einer Philosophie der Weltgeschichte beschäftigen; und zwar entwickeln die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zunächst die verschiedenen Bildungsstufen, welche die Menschheit zu durchlaufen habe, um ihr Ziel, die Unterwerfung der Natur unter die Vernunft, zu erreichen.

Fichte ist in dieser Schrift davon ausgegangen und hat an das angeknüpft, was Schiller auf dem Gebiete der Universalgeschichte leistete. Dieser bildet nämlich das verbindende Mittelglied zwischen Kant und Herder auf der Einen, und Fichte auf der andern Seite. Die beiden Ersten stellen überhaupt nur den Gedanken einer nothwendigen und vernünftigen Entwickelung des Menschengeschlechts auf; sie versuchen auch wohl den Inhalt des Zwecks selbst anzugeben, aber diese Bestimmung bleibt formell. Wir würden Kant durch die Frage: Was ist der Inhalt jener Versöhnung von Moral und Politik? in Verlegenheit setzen. Denn die freie Verfassung ist ihm nur das Mittel zu diesem Zwecke. Ebenso antwortet Herder, auf die Frage nach dem Zwecke der Menschheit, nur mit dem identischen Satze: die Menschheit. So waren ihm die frühern Völker zwar nicht, wie bei Kant, Mittel für die spätern, sondern jedes in sich selbst letzter Zweck. Aber da der ganze Zweck wieder draußen in ein anderes Leben fiel, so bleibt auch Herder, nur auf eine andere Weise, in den unendlichen Progreß befangen. Erst Schiller hat den Inhalt des Zwecks des Menschengeistes auf eine wahrhaftere Weise angegeben; er faßt ihn als das die ganze Gattung durchdringende immanente Wesen derselben, und beschreibt auch sehr richtig im Allgemeinen die Art und Weise seiner Realisirung.

In seiner Antrittsrede als Professor der Geschichte zu Jena:

„Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?“ 1789, nennt Schiller, indem er die gegenwärtige Gestalt der Welt schildert, unser Zeitalter das Zeitalter der Vernunft. Der gegenwärtige Moment (sagt er) ist das Resultat der ganzen Weltgeschichte. Die historischen Data sind für die Weltgeschichte nur insofern wichtig, als sie einen Einfluß auf die heutige Weltverfassung gehabt haben. Der Universalhistoriker steigt also von der Gegenwart zum Ursprung der Weltgeschichte auf, um, zurückkehrend am Leitfaden der auf dem Hinwege herausgehobenen Facta, die neueste Ordnung der Dinge abzuleiten. Das Aggregat dieser Facta verkettet der philosophische Verstand zu einem vernunftmäßig zusammenhangenden Ganzen. Seine Beglaubigung dazu liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüths. Der Trieb nach Uebereinstimmung reizt den philosophischen Geist unwiderstehlich, Alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimiliren, und jede ihm vorkommende Erscheinung zu der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben. Er nimmt diese Harmonie aus sich selbst heraus, und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge, d. h. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologisches Princip in die Weltgeschichte. Solche Betrachtung breitet das kurze Dasein des Menschen in einen unendlichen Raum aus, und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber. Wie regellos auch die Freiheit des Menschen mit dem Weltlauf zu schalten scheine, ruhig sieht die Geschichte dem verworrenen Spiele zu. Denn ihr weitreichender Blick entdeckt schon von ferne, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird. Die selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen schlagen bewußtlos zur Vollführung des Ganzen aus.[1] Freilich läßt Schiller, etwas Kantisch, die Objectivität dieser Ansicht noch „unentschieden.“

---

[1] Schillers sämmtl. Werke, Bd. VII., S. 12, 15, 18, 23—27, 29—30.

Diesen allgemeinen Zweck gibt er nun in einer zweiten hierher gehörigen Abhandlung, „Etwas über die erste Menschengesellschaft," u. s. w. also an: Der Mensch sollte den Stand der Unschuld, den er, vom Instincte abfallend, verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft, und als ein freier vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als Pflanze und als eine Creatur des Instincts ausgegangen war. Aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wäre es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten.[1] Schiller hält den Sündenfall also sehr gut für einen Riesenschritt der Menschheit, weil er für diese die Bedingung sei, sich aus dem Naturtriebe zu befreien, um sich zu dem zu machen, was sie sein soll.[2] Schiller setzte zuerst als den Zweck der Geschichte die Entwickelung der vernünftigen Freiheit. Aber er ist hierbei stehen geblieben, und hat nicht die Momente dieser Entwickelung näher nachgewiesen, wenn man nicht dahin rechnen will, was er mehr poetisch später (1802) in den „vier Weltaltern" hierüber sagte. Bestimmter eben hat dies erst Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gethan, und auf diese Weise die hingeworfenen Gedanken dieser Schiller'schen Schrift weiter ausgeführt. —

Die gegenwärtige Zeit (heißt es nun in den „Grundzügen") ist ein nothwendiger Bestandtheil des großen Weltplans mit unserem Geschlecht im Erdenleben. Die Erscheinungen der Gegenwart müssen aus dem Begriffe derselben verstanden, als nothwendige Folgen aus der Vergangenheit abgeleitet, und ihre eigenen nächsten Folgen für die Zukunft vorhergesehen werden. Ist uns dies gelungen, so haben wir unsere Zeit begriffen. In der religiösen Ansicht werden schlechthin alle Erscheinungen der Zeit eingesehen als nothwendige Entwickelungen des Einen in sich seligen gött-

[1] Schillers sämmtliche Werke, Bd. VII., S. 34—35.

[2] Ebendaselbst, S. 36.

lichen Grundlebens: mithin jede einzelne nun eben eintretende Erscheinung als die nothwendige Bedingung eines höheren Lebens in der Zeit, das aus ihr entsprießen soll. Es läßt sich nicht begreifen, wie dieses ganze gegenwärtige und erste Leben unseres Geschlechts sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte und durch sie bestimmt werde; sie sind aber insgesammt gut, und durchaus nothwendig für das vollkommenste Leben. Wir begreifen Alles als nothwendig in diesem Ganzen und als sicher führend zum Edleren und Vollkommneren. Alles Große und Edle im Menschen muß darauf zurückgeführt werden, daß er seine Person in der Gattung verliere, an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, und es für die Ideen aufopfere, welche schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbstständige Leben in dem Begeisterten sich entzünden. Die ideale (nicht die sinnliche) Individualität oder richtiger die Originalität ist, daß die Eine ewige Idee in jedem besondern Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige. Durch den Liebeshauch der Geisterwelt verfließet und ist und bleibt ewig verflossen in Eine Fluth das Ganze der Geisterwelt. In dem Aether der Religion ergibt man sich nicht einem hohen Willen des Schicksals, sondern einer Weisheit und Güte, die man mit unendlicher Liebe umfaßt.[1] Durch jene Bestimmung der Originalität hat Fichte das Schleiermacher'sche Princip der Eigenthümlichkeit auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Daß er das von Novalis jetzt in sich aufgenommen, ist schon erwähnt; und endlich wird auch an die Schlegel'sche Ironie, als den ewigen Witz des Weltgeistes, erinnert.[2] So concentrirt er alle Strahlen seiner Schule in Einen Brennpunkt.

Die Reihe unserer Betrachtungen drückt nur einen einzigen,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 528, 537, 539, 541, 555, 70, 75, 146—147, 132, 557—558.

[2] Ebendaselbst, S. 164—165.

durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken aus. Um Ein Zeitalter zu begreifen, muß die gesammte Zeit a priori verstanden werden. Dies setzt voraus einen Weltplan, aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten lassen. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung. Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Aber die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseins daher muß das Menschengeschlecht, in seiner allerältesten Gestalt, rein vernünftig gewesen sein, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. Wir werden, von diesem Schlusse aus, getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normal-Volks, das durch sein bloßes Dasein, ohne alle Wissenschaft und Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe. Aber der eigentliche Zweck des Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit. Das Sichbilden zur Vernunft muß also an den über die ganze Erde zerstreuten rohen erdgebornen Wilden von jenem Normal-Volke aus vollbracht werden. Erst nachdem dieses durch irgend ein Ereigniß aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe ihm verschlossen wurde, konnte beginnen der Proceß der freien Entwickelung des Menschengeschlechts.[1]

Das gesammte Leben der Gattung zertheilt sich in fünf Hauptepochen. 1) In der ersten Epoche richtet die Vernunft, das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens, ohne Zwang und Mühe ihre Verhältnisse, noch nicht vermittelst der Freiheit, ein; die Vernunft ist hier also als Naturgesetz und Naturkraft, d. h. als dunkler, blinder Instinct,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 1, 6—7, 9—10, 31; 288—290, 292.

wirksam: unbedingte Herrschaft des Vernunftinstincts, Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. 2) Die zweite Epoche ist diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden ist, und nur noch in wenigen Auserwählten sich ausspricht. Die Befreiung vom Vernunftinstinct wird dadurch eingeleitet, daß er durch diese wenigen Individuen, die ihn zuerst erfaßt (Heroen), in eine äußerlich zwingende Autorität für Alle verwandelt wird, die die andern Individuen nun brechen wollen: das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe, dagegen aber blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern; der Stand der anhebenden Sünde. 3) Die Epoche der Befreiung unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4) Die Epoche der Vernunftwissenschaft, die allgemein in die Gattung eintritt: das Zeitalter, da die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird; der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5) Die Epoche der Vernunftkunst: das Zeitalter, wo zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, damit die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaue; der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Diese Kunst, die gesammten Verhältnisse der Menschheit nach den Gesetzen der vorher wissenschaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten, wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dastände; und sodann wäre der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht, und die Menschheit beträte die höhern Sphären der Ewigkeit. Der gesammte Weg, den, zufolge dieser Aufzählung, die Menschheit

hienieden macht, ist nichts Anderes, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen: mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum mußte sie aufhören, es zu sein. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben. In irgend eine dieser fünf Epochen muß unser gegenwärtiges Zeitalter fallen. Da deren jede doch immer von Individuen ausgehen, aber, um Epoche im Leben der Gattung zu sein, allmälig alle ergreifen und durchdringen muß: so wird jede eine geraume Zeit dauern, und so das Ganze zu sich scheinbar durchkreuzenden, und zum Theil neben einander fortlaufenden Zeitaltern ausdehnen. Die Nothwendigkeit ist es, welche uns leitet und unser Geschlecht, keinesweges aber eine blinde, sondern die sich selber vollkommen klare, durchsichtige innere Nothwendigkeit des göttlichen Seins; und erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden, und zum Sein hindurchgedrungen.[1]

Die gegenwärtige Zeit steht gerade in dem Mittelpunkte der gesammten Zeit, in der dritten Epoche. Oder falls man die beiden ersten Epochen als die Eine der blinden Vernunftherrschaft, und die beiden letzten als die Eine der sehenden Vernunftherrschaft charakterisiren wollte: so vereinigt die gegenwärtige Zeit die Enden zweier in ihrem Princip durchaus verschiedener Welten, der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne doch einer von beiden zuzugehören. Das Werkzeug der in dieser Zeit eintretenden Befreiung von der Autorität ist der Begriff. Demnach ist die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Princip des Zeitalters selbst: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 11—20, 31—32, 137—138, 308—309.

verstehe und klärlich begreife, — die Auf- und Ausklärung. In dieser Rücksicht ist es dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft gleich, und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor: nur daß das dritte, das der leeren Freiheit, sein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maßstabe des Seins macht, hingegen das der Wissenschaft umgekehrt das Sein zum Maßstabe keinesweges des ihm schon vorhandenen, sondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Das dritte Zeitalter hat ein gewisses Maß von Begriffen und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind; es weiß alle Dinge, ohne je etwas gelernt zu haben, und urtheilt über Alles, was ihm vorkommt, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit; was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft (— also wäre nach Fichte auch Gott nicht, da auch er in der neuen Lehre noch ein Unbegreifliches geblieben ist). Was ist nun jener vorhandene Begriff und angeborne Verstand, auf den dieses Zeitalter fußet? Indem es sich nämlich vom Vernunftinstincte, der auf das Leben der Gattung geht, befreit: so bleibt durchaus nichts Reelles übrig, als das Leben des Individuums, auf welches der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins geht, — nichts, denn der reine und nackte Egoismus. Es ist der größte Irrthum und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben, und denken und wirken könne. Die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft existirt, verwandelt sich diesem Zeitalter in eine bloße leere Abstraction. Da sein ganzes Weltsystem lediglich durch die Mittel der persönlichen, sinnlichen Existenz erschöpft wird: so ist der blos sinnliche Erfahrungsbegriff ihm die einzig mögliche Quelle aller

Erkenntniß, und die Ideen einer höheren Welt und ihrer Ordnung sind ihm nicht aufgegangen. An allem Uebersinnlichen zu zweifeln, wird es für die echte und vollkommene Weltweisheit halten. Es schwärmt ohne Richtung im leeren Gebiet grundloser Meinungen herum. Die Vernunft und mit ihr alles über das sinnliche Dasein der Person Hinausliegende ist ihm lediglich eine Erfindung gewisser müßiger Menschen, die man Philosophen nennt.[1]

Um zu zeigen, auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserem Zeitalter stehe, müssen wir den Begriff des absoluten Staats, und die Mittelglieder angeben, durch welche hindurch er allmälig zu seiner Vollkommenheit vorwärts schreite. Das Wesen des absoluten Staats in seiner Form ist eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben und den Zweck der Gattung zu richten, und in denselben zu verschmelzen; er betrachtet die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst. Der Zweck der Gattung ist Cultur; für diesen gebraucht Jeder im Staate seine Kräfte, und erhält dafür zurück den gesammten Culturzustand der Gattung. Zu diesem absoluten Staate sich allmälig mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts. Die ursprünglichste Form des Staats ist die absolute Ungleichheit der Staatsglieder, daß nicht Alle Allen unterworfen sind, und der Zweck der Unterwerfer das Herrschen um des Herrschens willen ist. Die zweite Stufe ist die, daß Alle Allen negativ unterworfen sind: Jeder hat in solcher Verfassung ein Recht, dem Alle ohne Ausnahme unterworfen sind; es ist also wohl Gleichheit des Rechts, noch aber nicht der Rechte vorhanden, indem die den verschiedenen Individuen zugesicherten Zwecke an Ausdehnung sehr verschieden sind, also ein Theil der Kräfte der minder Begünstigten für die Zwecke der

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 33—34, 39—43 (82, 139), 45, 50, 54—58 (240, 504), 177, 62.

Begünstigten vergeudet wird. Auf der dritten Stufe des Staats endlich, auf welcher er seiner Form nach vollendet wäre, sind Alle Allen positiv unterworfen: so daß durchaus kein einziger irgend einen Zweck sich setzen und befördern könne, der blos sein eigener und nicht zugleich der Zweck Aller ohne Ausnahme sei, also Gleichheit der Rechte und des Vermögens ungeachtet des Unterschieds der Stände eintritt. Erst durch diese Vollendung seiner eigenthümlichen Form setzt sich der Staat in den Besitz seiner wahren Materie, d. i. des echten Zwecks der menschlichen Gattung. Jeder ist in Absicht seines nothwendigen Zwecks als Glied der Gattung ganz souverain, und in Absicht seines individuellen Kraftgebrauchs ganz Unterthan. Zu dieser Höhe soll das Christenthum den modernen Staat führen, indem es diesem die Aufhebung der noch als Rest der Feudalverfassung bestehenden Ungleichheit der Rechte zum Zwecke macht. In unserm Zeitalter steht der Staat auf der zweiten Stufe, und strebt die dritte zu erringen. Erst nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, in dem der Vernunftkunst, wird der Staat mit klarem Bewußtsein den Zweck sich denken, alle Verhältnisse der menschlichen Gattung nach dem Vernunftgesetze einzurichten; bis dahin fördert er ihn immerfort, ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen, getrieben durch seinen natürlichen Zweck, die Selbsterhaltung.[1]

In einer kleineren Schrift, „Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil," 1807 verfaßt, welche als Ergänzung der Grundzüge angesehen werden kann, behauptet Fichte, daß unsere Zeit jetzt im Uebergange aus der dritten Epoche in die vierte, die der Vernunftwissenschaft (die dann doch wohl die Wissenschaftslehre sein soll), begriffen sei: Die Wissenschaft hat den Vernunftinstinct verschwinden lassen, er war nur ihre vorbereitende Möglichkeit; die Genialität, der bisherige Geist der Divination, ist damit erstorben. Von nun an kann nur die Wissenschaft die

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 312, 376, 313—319, 324, 328—333 (336, 409, 412, 416, 458—459), 364—355.

Menschheit weiter vorwärts führen; die Wissenschaft ist also in unserer Zeit der allernächste Zweck des Menschengeschlechts. Dieser Zweck wird zuerst unter dem Deutschen erreicht werden, und der Erfolg sich von diesem aus über die übrige Menschheit verbreiten; denn unter ihm hat die Wissenschaft begonnen, und in seiner Sprache ist sie niedergelegt. Durch die Wissenschaft wird die Vernunft, d. h. die Gesetze, nach denen das Menschengeschlecht systematisch fortgebildet werden muß, eingesehen und klar durchdrungen. Der Zweck der Wissenschaft ist, die Grundquelle der Wahrheit und Realität schlechthin in ihrem absoluten Einheitspunkte in den freien Besitz der Menschen zu bringen. Das allererste Geschäft, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, ist, den Schatten von der Realität, den er für die Realität selbst hält, zu zerstören; dieser Schatten ist das Sein. Die Wissenschaftslehre rottet das Sein völlig aus, und löst es in absolutes Nichts auf. Nicht im Sein ist Wahrheit und Realität, sondern allein im unmittelbaren Leben selber; das Erstere ist nur der Schatten des Letzteren. Eine wahrhaft lebendige Philosophie muß vom Leben zum Sein fortgehen; das Sein ist nur das letzte Product des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens. Man kann das Princip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden; man kann das Absolute nicht außer sich anschauen, sondern muß in eigener Person das Absolute sein und leben. Das Kind liegt da in einem dumpfen Chaos aller Gefühle, die unaufhörlich in einander verschwimmen; es taucht aus der Fluth empor und gebiert sich zur Ichheit durch die Sprache, sie ist das absolut schöpferische Princip einer Geisterwelt überhaupt. Die Leitung der Besonnenheit auf diese Gefühle wäre somit das allererste Geschäft der Erziehung. Rettet nicht der Deutsche den Culturzustand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten.[1] So bilden diese

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 230, 235, 231, 234, 255—258 (360), 270—271, 266.

Sätze auch den Uebergang zu den folgenden im Winter 180$\frac{7}{8}$ gehaltenen Vorlesungen, die Fichte ausdrücklich als eine Fortsetzung der Grundzüge ausgesprochen hat.[1]

D. *Die Reden an die deutsche Nation* gingen besonders aus Fichte's feuersprühender Polemik gegen die Napoleonische Ueberschwemmung hervor. Wenn er in den Grundzügen das dritte Zeitalter beschreibt, so hat er in dieser und in der folgenden Schrift das vierte Zeitalter im Auge: Mit uns gehet, mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte. Innerhalb der drei Jahre, welche seit meiner Deutung des laufenden Hauptabschnitts der gesammten Weltzeit verflossen sind, ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen, und hat aufgehört, die Gegenwart zu sein; irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbstständigkeit verloren. Es muß nun eine neue Welt aufgehen, mit deren Erschaffung ein neuer Abschnitt in der Zeit begönne; es ist der Zweck dieser Reden, Ihnen das Dasein und den wahren Eigenthümer einer solchen Welt nachzuweisen, und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben. In unserer Zeit hebt die freie und besonnene Entwickelung des Menschengeschlechts an, wodurch es sich selbst zu dem macht, was es eigentlich ursprünglich ist; und zuallernächst ist es den Deutschen anzumuthen, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die Uebrigen, zu beginnen. Deutschland ist der Inbegriff des gesammten christlichen Europa im Kleinen. Ich rede für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der Einen Nation gemacht haben. Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluß diese Reden sind, diese Einheit schon als entstan-

---

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 3, 13—15.

den, vollendet und gegenwärtig dastehend. Das Rettungsmittel besteht in der Bildung zu einem durchaus neuen allgemeinen und nationalen Selbst, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen, zu einem ganz neuen Leben, mit einem Worte in der gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens. Die besonnene Kunst der Bildung zum Menschen ist die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung, welche die Gesammtheit der Nation umfassen soll. Diese Bildung soll nicht mehr unter der Botmäßigkeit der dunkeln und nicht zu berechnenden Kraft der geistigen Natur bleiben. Den festen, nicht weiter schwankenden Willen muß die neue Erziehung hervorbringen, die geistige Thätigkeit des Zöglings anregend, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, so wie dieselbe nach dem Vernunftgesetze schlechthin sein soll, zu entwerfen. Von brennender Liebe für eine solche Ordnung der Dinge ergriffen, wird es ihm, der Leitung der Erziehung entlassen, schlechterdings unmöglich sein, dieselbe nicht zu wollen. Der Zögling wird von der Erziehung anerkannt als ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung: Die Erziehung muß ihn anleiten, sowohl ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigne Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, als ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, sondern die da ewig nur ist, in dem Gedanken, zu entwerfen. So findet er, daß nichts wahrhaftig da sei, als dieses geistige Leben, und daß es das göttliche Leben selber sei, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht; so wird er sein Leben und jedwedes andere geistige Leben als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erkennen. Statt des dunkeln Gefühls, das die Wurzel der Selbstsucht ist, wird die klare Erkenntniß zur wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht. Dieser Grundtrieb des Menschen geht nicht auf eine gegebene, schon vorhandene, sondern auf eine

apriorische Welt, die da zukünftig ist, und ewig fort zukünftig bleibt: so daß das göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des stehenden und gegebenen Seins, sondern immerfort bleibet in der Form des fortfließenden Lebens. Lasset immer die Bestandtheile unseres höhern geistigen Lebens, mehrere Jahrhunderte hindurch, ausgedorret, und eben darum auch die Bande unserer Nationaleinheit zerrissen und in wilder Unordnung durch einander zerstreut herumliegen, wie Todtengebeine: der belebende Odem der Geisterwelt wird unseres Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie an einander fügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben.[1] . . .

Warum kommt dies Bildungsmittel eines neuen Menschengeschlechts ganz eigentlich und zuallererst den Deutschen zu? Der unterscheidende Grundzug des Deutschen, wozu der Scandinavier auch gehört, vor den andern Völkern germanischer Abkunft ist eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige, in dem ununterbrochenen Fortflusse aus wirklichem Leben sich fortentwickelnde Ursprache. Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geistesbildung ein ins Leben; es ist ihm rechter eigentlicher Ernst mit aller Geistesbildung; es hat zum Geiste auch noch Gemüth; es hat redlichen Fleiß und Ernst, und wendet Mühe an in allen Dingen; in einer solchen Nation ist das große Volk bildsam, und die Bildner erproben ihre Entdeckungen an ihm und wollen auf dieses einfließen. Daß sich die Deutschen wirklich so geäußert, läßt sich zunächst erweisen an der letzten großen und in gewissem Sinne vollendeten Weltthat des deutschen Volks, an der kirchlichen Reformation. Der erste Schritt auf diesem Wege war, das die Freiheit raubende äußere Ansehen der Form der christlichen Religion von ihr abzuscheiden, und auch in sie das freie Denken des Alterthums einzuführen: der zweite der, diese Religion und mit ihr alle Weisheit in uns selber aufzufinden. (Sehr gut!)

---

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 16—18, 102, 415, 19, 21, 37, 40—41, 55, 64, 74—75, 83—85, 97—98, 111—112.

Deutschheit, Ursprünglichkeit eines Volkes, ist, an ein absolut Erstes und ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts zu glauben. Ein Volk ist das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Vaterlandsliebe will das Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange. Bei den Deutschen, als einem ursprünglichen Volke, ist diese Vaterlandsliebe möglich, und war bis jetzt auch wirklich; durch die Erziehung ist sie in Aller Gemüther recht tief und unauslöschlich zu begründen. Welche Erziehung vermag nun dies?[1]

Der neuen Erziehung ist die Welt, die durch das Denken erfaßt wird, die wahre und wirklich bestehende Welt. Es ist der erste Schritt der neuen Erziehung, daß sie die freie Geistesthätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll, anrege und bilde zum Entwerfen von Bildern, und nur an diesem freien Bilden ihn lernen lasse Alles, was er lernt. Pestalozzi's Vorschlag, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen, ist gleichbedeutend mit dem unsrigen; denn nur von dem frei Entworfenen ist Anschauung möglich. Die Anführung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, sodann seine Anschauungen sich klar zu machen, mit welcher eine folgegemäße Kunstbildung seines Körpers Hand in Hand gehen muß, ist der erste Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung. Ein Haupterforderniß derselben ist, daß in ihr Lernen und Arbeiten vereinigt sei. Auch der künftige Gelehrte muß durch diese Erziehung hindurchgegangen sein. Er muß mit seinem Begriffe der Gegenwart immer voraus sein, die Zukunft

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 113—114, 140, 145, 143—144, 161, 178, 198—199, 208, 236—237, 251, 257, 272, 280.

erfassen und dieselbe in die Gegenwart zu künftiger Entwickelung hineinzupflanzen vermögen. Dazu bedarf es einer klaren Uebersicht des bisherigen Weltzustandes, einer freien Fertigkeit im reinen und von der Erscheinung unabhängigen Denken. Alles dieses erfordert geistige Selbstthätigkeit, ohne alle fremde Leitung, und einsames Nachdenken; zu dieser Arbeit ist er nun sogleich anzuführen, die andere mechanische Arbeit ihm dagegen zu erlassen.[1] Nicht nur das Turnwesen und die deutschen Röcke, so wie die Göthe'sche Erziehungsprovinz in Wilhelm Meisters Wanderjahren, waren das Resultat dieser von Fichte mit der vollen Kraft der Begeisterung allen Gliedern seiner Nation, Angesichts des Feindes, hingedonnerten Ermahnungen: sondern der ganze preußische Staat, unter Hardenbergs Leitung, strebte mit dem ungeheuersten Aufschwung nach dieser von Fichte geschilderten Deutschheit, bis mit dem Tode Fichte's und der Wiederherstellung der Bourbonen, — nachdem in den Befreiungskriegen die deutsche Nation, wie Hegel sagt, sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hatte,[2] — Alles bald wieder ins gewohnte Geleise zurücktrat.

E. Die Bestimmung des Gelehrten schildert nun diejenigen, welche dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft vorstehen sollen, das die Reden herbeizuführen bestimmt waren: Der Zweck der Lehre ist das Wissen, der Gelehrte ist ein Wisser. Das Wissen ist nicht blos Ab- und Nachbild des vom Wissen unabhängigen Daseins; dies ist besser, als ein Wissen, das nur dessen Wiederholung. Werth hat allein das Wissen, das Vorbild und Grund eines Seins ist, das praktische: ein solches Wissen ist durch sich selbst also gestaltet, ein apriorisches Wissen; denn es ist durch keinen Gegenstand bestimmt. Wer vom Handeln redet, und die Apriorität des Wissens, eine übersinnliche Welt in unserm

---

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 289, 296—297, 311, 334, 340—342.

[2] Hegels Werke, Bd. XIII., S. 4.

Innern, läugnet, der widerspricht sich in sein eigenes Angesicht, und weiß nicht, was er redet. Der Gelehrte, der sein ganzes Leben dem Wissen hingibt, muß nicht blos das gegebene Sein in sich wiederholen, sondern Gesichte (d. h. Ideen) sehen aus dem übersinnlichen Sein. Dies Wissen ist das Bild des innerlichen Seins und Wesens der Gottheit; Gott allein ist das wahrhaft Uebersinnliche. Das durch sich selbst bestimmte Wissen kann nur erkannt werden im Gegensatz eines durch ein Fremdes bestimmten Wissens. Die Sinnenwelt, das Gebiet dieses zweiten Wissens, ist also nur Mittel der Erkennbarkeit der ersten und wahren Welt, der göttlichen Idee, welche der höhere Grund dieser natürlichen Erscheinung ist. Ein bestimmter Theil des Inhalts dieser göttlichen Idee ist dem ausgebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich. Das Sein durchaus und schlechthin als Sein ist lebendig und in sich thätig; und es gibt kein anderes Sein, als das Leben. Das einzige Leben durchaus von sich, aus sich, durch sich ist das Leben Gottes oder des Absoluten; das Leben ist das Absolute selbst. Die Darstellung und äußerliche Existenz des göttlichen Lebens ist die Welt. Die Sinnenwelt verschwindet nachher nicht. Das Soll bezieht das Wissen auf die That in der Sinnenwelt, weil das Erscheinen Gottes ein sich ins Unendliche fortentwickelndes und immer höher steigendes Leben in einem Zeitflusse ist, der kein Ende hat, — das menschliche Geschlecht. Das göttliche Leben an sich ist eine durchaus in sich geschlossene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel. Es tritt daher nie in die Zeit ein Gottes unmittelbares Bildniß, sondern immer nur ein Bild von seinem zukünftigen Bilde; das eigentliche Urbild liegt über aller Zeit als ewig unsichtbarer Grund und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit. Das menschliche Leben, wie es sein soll, wird die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Absicht und der Plan, dessen Ausführung Gott mit der Welt sich vorsetzte. Ferner ist das Erscheinen jedes künftigen, in der Zeit

möglichen Ausdrucks des Uebersinnlichen bedingt durch die geschehene Darstellung des vorhergegangenen Gesichts in der Sinnenwelt; nur so, durch die wirkliche That befragt, spricht die ursprüngliche Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, u. s. f. ins Unendliche. Den Geist erhalten diese Gesichte aus Gott, ihre körperliche Gestaltung aus der Sinnenwelt; so sind Sinnen-Welt und übersinnliche durchaus vereinigt und untrennbar, und bilden nur in dieser Vereinigung ein einiges, ganzes und wahres Wissen. Die gegenwärtige Erscheinung treibt nach der folgenden. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Gestalt, und begehrt die umgebende Welt nach sich zu gestalten; es treten darum immer neue Verhältnisse der Welt zur Idee, und immer eine neue Art des Widerstreites der Erstern gegen die Letztere heraus. Daher ist das Leben in der Darstellung in allen Zeitpunkten seines Daseins, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen und in Leben verwandeln: kann sie aber nie ganz abstreifen, ohne aufzuhören die Darstellung zu sein, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln.[1] So ist, weil das Fichte'sche Philosophiren dieser gänzlichen Umwandelung unfähig ist, und auf dem halben Wege der Wiedergeburt stehen bleibt, in diesem neuen Standpunkte sowohl die perennirende Schranke der alten Wissenschaftslehre, als auch ein Bodensatz von Unbegreiflichkeit Gottes übrig geblieben; statt aber daß dort sowohl die Form als der Inhalt dem blos reflectirenden Denken angehörten, ist jetzt wenigstens der Letztere speculativer Natur, wenn er gleich noch nicht in wissenschaftlicher Gestaltung auftreten kann.

Diejenigen, welche in dem göttlichen die Welt erschaffenden

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 147—154 (Reden an die deutsche Nation, S. 125); Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 4—5, 25—28, 39, 124, 29, 33.

Gedanken also gedacht sind, daß sie jenen ersten göttlichen Grundgedanken, zum Theil, fassen sollen, sind in ihm als Gelehrte gedacht; sie sind möglich, und sie sind, wo sie sind, wirklich nur durch den göttlichen Gedanken: und sie sind in dem göttlichen Gedanken solche, welche Gott seinen Grundgedanken von der Welt zum Theil nachdenken. Zu diesem selbstständigen Wissen nun muß der Gelehrte sich erhoben haben. Dies allein ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde. Es ist Grundzug unseres Zeitalters, daß Licht und Finsterniß um das ganze Dasein kämpfen. Je mehr in der Welt das vorhandene Wahre steigt, desto mehr entwickelt sich das Verderben und die Nichtigkeit. Der Gelehrte ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Derjenige Punkt, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punkt der Vollendung des Gelehrten; seine Welt umfassend aus seiner klar durchschaueten Idee, vermag er von dieser Idee aus in jeden Punkt seiner Welt frei einzugreifen und Einfluß darauf zu gewinnen. Nicht blos die wenigen Gelehrten haben dies wahre Bewußtsein, so daß die Andern in tiefe Bewußtlosigkeit versunken wären, sondern die übersinnliche Welt wird an Jedermann gehalten, nicht wie sie sei, aber daß sie sei; sie bleibt gestaltlos. Ein von dieser Erscheinung besessenes und zum Thun getriebenes Gemüth ist ein religiöses Gemüth; und diese ganze Erscheinung heißt Religion. Der Religiöse lebt ein Leben, das die Welt nur so forttreibt, wie sie ist, keinesweges aber schöpferisch eingreift in die Gründe ihrer Fortentwickelung. Durch die Religion wird die sinnliche Weltanschauung gar nicht weiter gestaltet, sondern sie wird im Blicke auf Gott genommen, so wie sie ist. Nur die innere Welt des Religiösen, sein Wille wird gestaltet nach dem Willen Gottes. Darum tröstet sich auch der blos Religiöse stets mit einem andern zukünftigen Leben, und richtet auf dieses seinen Blick, als das

einzige wahre Leben. Die gegenwärtige Welt ist ihm lediglich Vorbereitungs- und Prüfungs-Welt für die Ewigkeit, weil für ihn zwischen beiden Welten eine Kluft befestigt ist. Der Gelehrte wird gleichfalls dieser religiösen Ansicht theilhaftig. Im Gelehrten liegt aber das Uebersinnliche nicht blos überhaupt, sondern es gestaltet sich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte soll nicht die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen: sondern er soll sie anders machen um Gottes willen, und soll sie bilden nach Gottes Bilde. Für ihn gibt es nicht Eine zukünftige Welt, sondern eine unendliche Reihe künftiger Welten; für ihn ist die Ewigkeit nicht erst künftig, sie ist ihm schon angegangen, und er befindet sich mitten in derselben.[1] Auch hier ist wiederum die Wahrheit mit der ganzen Schiefheit des unendlichen Processes gewaltsam zusammengebunden.

Indem Fichte nun an die in den Grundzügen entwickelten Bildungsstufen des Menschengeschlechts erinnert, fährt er also fort: Die ursprünglich begeisterten Seher waren in der ersten Periode Propheten und Wunderthäter; es wohnte allen Menschen bei eine gemeinschaftliche Anschauung der Begeisterung, die menschliche Natur war unmittelbar mit der Geisterwelt in Verbindung durch blinden Vernunftinstinkt. In der zweiten Periode sollte Jeder nun durch sich selbst den Eingang zu der übersinnlichen Welt finden: α) die Seher wurden Dichter und Künstler, sie hielten nur das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt in Thätigkeit. Dieses Organ hat sich abgesetzt innerlich im blossen Vorstellen; vorher wirkte Begeisterung wie Naturgewalt, die Menschen fortreissend zum Handeln. β) Inwiefern im Gegentheil die Gesichte der Seher einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand fordern, verwandeln diese Seher sich in eine gelehrte wissenschaftliche Gemeinde. Der Punkt des Eingreifens des Gesichts

---

[1] Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 95, 144, 58, 66, 70, 151; Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 154—155, 159—163.

in die wirkliche Welt ist von nun die klare Einsicht wenigstens der entschiedenen Mehrheit der menschlichen Gesellschaft. Der Seher muß sich herunterbilden zum Volk, das Volk aber heraufbilden zu sich. Nur in dieser letzten Periode tritt der Gelehrte an die Spitze der Fortschöpfung der Welt. Es ist jetzt, seit dem Beginnen der neuen Zeit, eine neue Mittelwelt eingetreten, eine Sinnenwelt im Innern des Menschen, zwischen die Eine ewige sich gleich bleibende übersinnliche und zwischen die äußere Sinnenwelt; erst auf die Einsicht erfolgt die That. Die Thätigkeit für die Erleuchtung üben unter den Gelehrten die Lehrer: die zur unmittelbaren Bildung der Verhältnisse der wirklichen Welt übernehmen die Mitglieder der Staatsverwaltung, die Staatsbeamten. Was noch gelehrt werden muß in den Schulen der Gelehrten, als gefordert durch die übersinnliche Weltordnung, ist zur Ausführung im Leben noch nicht reif; und was wirklich ausgeführt wird, ist nicht mehr ein bloßer Lehrsatz, sondern es liegt von nun an allem Volke zu Tage und wird Menschengeschichte. Die erste Gattung der Gelehrten hat ihr Leben im bloßen Begriffe: und bildet die Andern theils durch Lehre, theils durch Schrift; sie sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die zweite Gattung der Gelehrten erhält. Diese greifen geradezu ein in die Welt, und sind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit, die körperlich existirenden Gliedmaßen der Gottheit. Beide Klassen können gar füglich auch in einer und derselben Person vereinigt sein.[1]

F. In der Schrift „Das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreich" ist das fünfte Zeitalter, das der Vernunftkunst, als ein zukünftiges erschaut und beschrieben: Wir haben

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 166—169, 172—175; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 144—147, 161.

die Philosophie der Unphilosophie darin entgegengesetzt, daß die letzte ein stehendes Sein annehme, dagegen die erste überhaupt nur Bild, nur Erkenntniß gelten lasse. Jetzt enden wir die Philosophie selbst in der Annahme eines absoluten Seins. Dies widerspricht sich nicht, weil unser Sein nicht ein im unmittelbaren Bewußtsein, sondern nur durch den Verstand, der über alles factische Bewußtsein sich hinaufschwingt, gegebenes ist. Um nun dies absolute Sein, das Leben im Geiste, beschreiben zu können, müssen wir zunächst die äußerlichen Bedingungen desselben, den vorauszugebenden Weltzustand, d. h. die äußern in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der sittlichen Freiheit, darstellen. Das ist der Gegenstand dieser Vorlesungen. Der vollendete Rechtszustand, die äußere Bedingung der sittlichen Freiheit, ist noch nicht in der gegenwärtigen Welt eingeführt; die vorhandenen Rechtsverfassungen sind Nothverfassungen: die besten, die jetzt möglich sind, nur vorläufige Stufen. Für das Volk ist nur vorhanden das unmittelbar Thatbegründende: den Gelehrten fällt anheim die Weitersicht; sie sind freie Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte, die besonnenen Baumeister der Welt aus jenem, als dem bewußtlosen Stoffe. Nicht das Ziel, der vollendete Zustand, sondern nur das nächste Mittel dafür ist in der Gegenwart möglich. Dies Mittel ist: der Rechtszustand soll schlechthin werden Zustand Aller. Dazu sind nicht Alle fähig; also wird zunächst gefordert eine Bildung Aller für diesen Zweck, Erziehung. Die sittliche Aufgabe ist, das Bild Gottes aufzustellen; hierzu das Leben der Individuen in seiner Ewigkeit bloßes Mittel dazu: die Freiheit die einzige und ausschließende Bedingung, daß das Leben sei solches Mittel. Ein Krieg ist gerecht, wenn des Volkes Freiheit und Selbstständigkeit, aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche, angegriffen ist. Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit; nur als Entwickelungspunkt eines solchen betrachtet, hat der Staat Bedeutung. Das Postulat einer Reichseinheit, eines innerlich

und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane; in ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit.[1]

Die Errichtung des Vernunftreichs beschreibt Fichte richtig so, daß in ihm die Sittlichkeit die objective Gestaltung eines Volkslebens annimmt, durch welche dann die Herrschaft der Vernunft, welche der Zweck des Menschengeschlechts ist, realisirt wird. Er sagt: Nur als Mitglied des sittlichen Reichs hat Jemand Freiheit und Recht. Bürgerliche Freiheit ist, daß man keinem Gesetze gehorche, dessen Nothwendigkeit man nicht einsehen, und es sich selbst geben sollte und würde, wenn man verständig wäre: keinesweges aber empirisch, — was sie wirklich einsehen und sich geben. Der Zwingherr ist ein durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzter Erzieher der Menschheit zur Einsicht. Das Recht, Oberherr zu sein, hat der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes. Das Dasein eines Standes der Lehrer bedingt im Fortgange des Reichs das Dasein einer rechtmäßigen Oberherrschaft. An die Stelle des Nothherrschers wird aus dem Lehrerstande der wahre Oberherr constituirt, der einzige, der in der That von Gottes Gnaden ist. Der Oberherr wird durch das Gesetz der Geisterwelt selbst ernannt, sichtbar und offenkundig. Bei Weitem das Meiste der Freiheitsproducte ist in der bisherigen Menschengeschichte notorisch vom blinden Ohngefähr zu Stande gekommen, nicht nach dem deutlichen Begriffe vom sittlichen Gesetze. Dabei können wir es nicht bewenden lassen, so gewiß wir die Geschichte verstehen wollen; verstehen aber heißt: einsehen aus einem Gesetze. Die Geschichte ist die Erzählung eines göttlichen Weltplans zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechts, — eine sittliche Grundlage der Welt, wie es gibt eine natürliche, so daß wir alle mit unserer ursprünglichen

[1] Die Staatslehre, S. 15—16, 26, 28—29, 31, 33, 47—48, 51, 58, 63.

Willensbeschaffenheit mehr oder minder hineinverflochten sind. Wie das erste Geschlecht die Wechselwirkung anfing durch das Gebot der Achtung vor dem Autoritätsglauben, so setzt das zweite sie fort durch Entwickelung des Verstandes, der sich auf einen im Hintergrunde liegenden Glaubensartikel stützt, und wird nun Lehrer und Urheber an seinem Theile: so lange bis der letzte Glaubensartikel und das letzte Resultat desselben im Zustande der Menschheit aufgehoben ist, und unser Geschlecht aus reiner und klarer Einsicht, drum mit reiner Freiheit, sich selbst erbaut hat. Glaube und Verstand sind also die beiden Grundprincipien der Menschheit, aus deren Wechselwirkung sich erzeugt die Geschichte. Durch den Glauben ist das Menschengeschlecht fertig, und erhält einen Anfangspunkt seines Laufes: durch ihn wird es immerfort im Sein erhalten, und ein Beständiges und der Grund einer Dauer ihm eingepflanzt; durch den Verstand erhält es Bewegung. Nur in der Vereinigung der beiden Principien wird ein wahrhafter Fortgang gewonnen, dadurch eben, wenn der Glaube in Verstand sich auflöst, der Verstand dagegen an einem Glauben sich hält. So war der alte Staat und seine Verfassung eine absolut göttliche Anordnung, die den Verstand durchaus abweiset, eine Glaubenssache für alle Welt. Sokrates, indem er das Verstandes-Princip bemerkbar machte, und diesen ansprach und bildete, und auf sittliche und religiöse Wahrheit richtete, griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an, und war auf dem Wege, eine neue Zeit zu begründen. Bei uns ist der Grund der Rechte die Menschheit. Im Alterthum ist nur das Bürgerthum, nicht die Menschheit Grund des bedingten Rechtes der Einzelnen: also keineswegs Gleichheit der Rechte. Zu ihr geht die Geschichte fort. Der Sieg der Plebejer ist der Sieg des Verstandes über den Glauben der Aristokraten. Der Staat ist nun Keinem mehr Gegenstand und Angelegenheit; das persönliche Wohlsein wird Augenmerk, der Staat nur das Mittel dazu. [1]

[1] Die Staatslehre, S. 72, 75, 81, 83, 88, 94, 96, 103, 108–109, 112, 119—120, 142—143, 150, 156—158, 160, 166—168.

Mit diesem gänzlichen Untergange des Staats durch das Princip des vollendeten Verstandes beginnt die neue Welt. Der Staat gilt als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunst entstandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu lösen. Die alte Welt hatte zum letzten Principe einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältniß der Menschen ordnenden Gott. Das Resultat dieses göttlichen Willens war ein gegebenes Sein. In der neuern Geschichte geht dagegen der Wille Gottes nicht auf ein gegebenes Sein, sondern auf ein solches, das da sein soll, auf ein Werdendes in alle Ewigkeit: nur in der Form der Freiheit ist Gott sichtbar. Das ist die Lehre des Christenthums, und dies drum das gesuchte Princip der neuen Geschichte. Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmen sollende Freiheit. Das Christenthum ist drum das Evangelium der Freiheit und Gleichheit: es ist eine Sache der klaren Einsicht, des individuellen Verstandes eines jeden Christen; er muß verstehen, daß er den Willen Gottes nur nach seiner klaren Einsicht thun solle, verstehen eben sein ganzes Verhältniß zur Gottheit. Das Christenthum ist nicht nur Lehre, sondern Verfassung, Bestimmung des wirklichen Seins des Menschengeschlechts. Die Geschichte geht von einer Theokratie des Glaubens bis zu einem für Jedermann verständlichen und verstandenen Reiche Gottes auf der Erde. Das Himmelreich ist das rein Intelligible, ein Reich der Freiheit, und eine Beherrschung seiner durch Gott. Daß es dazu komme, dazu gehört, daß der Mensch, das freie Subject, mit gänzlicher Absterbung des eignen Willens sich ihm hingebe. Wahr ist's, der Himmel ist nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußern Lebens hienieden, dem Absterben der Welt; das Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt. Die irgend einmal in Jesu Verstande zum Durchbruch gekommene klare Einsicht in den Beruf, dies Himmelreich zu stiften, ist eine absolute Fortbestimmung seiner factischen Anschauung

durch ein Ursprüngliches aus Gott, wie es in dieser Form durchaus mit allen tüchtigen Menschen auf der Welt hergeht: Jesus drum, als der erste Bürger des Reichs, ist eingeborner Sohn Gottes. Gott erzeugte in der Zeit den Sohn, als sein Beruf ihm klar ward; er hat ihn gezeugt von Ewigkeit: ein Christus lag schlechthin nothwendig, und nach ihrem innern Gesetze in der Erscheinung. Gott ist in wesentlicher Einheit ein Dreifaches: Mannigfaltigkeit ist nur im Begriffe, der die Einheit und das Zusammenfassen derselben ausmacht; jenseit seiner Erscheinung (Offenbarung) ist Gott nicht ein Mehrfaches, von dem allein gedachten Gotte ist die Dreiheit nicht zu construiren. Der Vater ist das Natürliche, Absolute in der Erscheinung, das Allgemein-Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erscheinung; der Sohn ist die absolute, factische Steigerung derselben zur Anschauung des Reichs Gottes, zum Bilde der übersinnlichen Welt; der Geist ist die Vereinigung der Beiden, und die Anwendung des Erstern auf das Letzte, die Anerkennung und Auffindung dieser Welt durch das natürliche Licht des Verstandes. Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, ist der natürliche, allgemeine Verstand, eine im ganzen Menschengeschlechte liegende natürliche Anlage für das Uebersinnliche. Dieser Geist war nun schon vor Christus factisch herausgebrochen in dem Athenienser Sokrates. Durch Kant geschah der letzte Schritt, daß jene Sokratik, jene Kunst des Verstandes, sich selbst erkannte. Der Sinn der Wiederkunft Christi und des allgemeinen Gerichts am jüngsten Tage ist: daß schlechthin alle Menschen Bürger des Himmelreichs werden, und alle andere Herrschaft über die Menschen rein verschwinde.[1]

Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Christenthum verheißene Reich des Himmels auf der

[1] Die Staatslehre, S. 146, 175—176, 179—180, 182—183, 186—188, 191—193, 195, 211—212, 204—205, 208—210, 219—221, 223, 225, 224, 249, 246, 248, 250, 265—266.

Erde ist Eins und dasselbe. Wie und wodurch kommt es zu diesem Reiche? Es muß eine sichere, unfehlbare und an jedem gegebenen Individuum ihren Zweck erreichende Kunst einer solchen Menschenbildung geben, wonach Jeder die bestimmte Stelle erkenne, die ihm im göttlichen Weltplane angewiesen. Leistet die Natur dem reinen Begriffe keinen Widerstand mehr, so betritt das Menschengeschlecht die höhere Sphäre des rein aus sich Erschaffens nach dem göttlichen Bilde. Die Wissenschaftslehre macht die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig vom historischen Glauben, und gibt ihr die Form eines von Jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden. Durch Nichts geschieht dem Bösen so sicherer und größerer Abbruch, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte. Die Universität ist die ausdrücklich von Menschen für Sicherung der Ununterbrochenheit und Stätigkeit der Fortbildung des Verstandes getroffene Anstalt, damit das Ueberweltliche, jenes Bild des Göttlichen, in immer höherer Klarheit und Reinheit dargestellt werde; so ist sie das Heiligste, was das Menschengeschlecht besitzt. Als diese Mittheilung alles dessen, was jemals Göttliches in der Menschheit herausbrach, ist sie die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unseres Geschlechts, indem sie nichts wahrhaft Seiendes ersterben läßt. So ist in der Universität alle Trennung zwischen dem Ueberweltlichen und Weltlichen aufgehoben; und sie ist die sichtbare Darstellung der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst. Der Gelehrte bedarf für sein eigenthümliches Geschäft des schärfsten Tacts für das Zweckmäßige und einer tiefen Sittlichkeit. Dem gemeinen Wesen und der ganzen Menschheit liegt Alles daran, daß er sich dieses erwerbe. Denn da seine Idee die Welt ergreifen soll, die Welt aber unfähig ist, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen: so ist er bestimmt, in eine Sphäre zu treten, wo schlechthin alles äußere Urtheil für ihn wegfällt. Daß nun der Studirende den Spielraum habe, sich lediglich durch sich selbst und sein inniges Ehr-

gefühl zu tiefer und kräftiger Sittlichkeit zu erheben, nicht durch die Androhung der Strafe, — aus diesem Grunde sollte akademische Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmäßig berechnete akademische Freiheit sein.[1]

III. Den Zustand endlich als Zweck, zu welchem die Errichtung des Vernunftreichs als Mittel führen soll, schildert „Die Anweisung zum seligen Leben," die Fichte auch „Religionslehre" nennt, und sie mit Recht als den Gipfel und hellsten Lichtpunkt seines Philosophirens behauptet;[2] wobei er also zum Bewußtsein darüber kommt, daß alle seit der Anklage des Atheismus aufgestellten Momente seiner Lehre dem religiösen Standpunkte angehören, und folglich die in seinem früheren Systeme bemerkte Lücke ergänzen. Viel werden in den Augen der Unphilosophie Fichten diese Bestrebungen nicht helfen. Denn statt des Bannstrahls des Atheismus werden deren Koryphäen jetzt, auch gegen den Verewigten noch, den des Pantheismus schleudern: und nicht ohne Grund, denn er war Gottes voll.

Leben ist Seligkeit, Liebe, Sein. Die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins, ist der Schein. Der geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist Gott, das Geisterreich: der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist die Welt. Nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott ist Leben und Licht und Seligkeit: in jeder Entfernung aber Tod, Finsterniß und Elend. Seligkeit ist Suchen und Beharren in dem Einen, Elend Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Die Sehnsucht nach dem Ewigen ist die innerste Wurzel alles endlichen Daseins. Die Seligkeit liegt auch jenseit des Grabes für denjenigen, für

---

[1] Die Staatslehre, S. 269—271, 277—278, 296, 309—310; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 128—129, 124, 130—132.

[2] Die Anweisung zum seligen Leben, Vorrede, S. IV.

welchen sie schon diesseit desselben begonnen hat. Das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens, ist der Gedanke; denn außer dem Geiste ist gar nichts wahrhaftig da. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen; das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein. (Hiermit überragt Fichte sogar den Idealismus Schellings und stimmt mit Hegel überein.) Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen? Und wie könnten wir diese, bei der Dunkelheit des Gefühls, innerlich anschauen und genießen? Nur die sich selbst durchaus durchsichtige, und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntniß, was das Christenthum Glauben nennt, verbürgt ihre unveränderliche Fortdauer. Zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen, als dessen Dasein, ist in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern Beide gehen völlig in einander auf. Dies Eine kann freilich nur im Bilde erfaßt werden, keinesweges aber können wir selber, in der Wirklichkeit, zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln. Gott schwebt uns nur vor als ein Fremdes und außer uns Befindliches, dem wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe; er gibt für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntniß von seinem innern Wesen. Alles Andere, was außer dem Wissen noch als Dasein erscheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, ist gar nicht wahrhaftig und an sich da. Der Unterschied und Nichtzusammenhang zwischen Sein und Dasein ist nur für uns, als eine Folge unserer Beschränkung, keinesweges aber an sich und unmittelbar in dem göttlichen Dasein; das Bewußtsein ist dies Unterscheiden, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins eine Verwandelung erfährt, indem durch den Begriff zu einem stehenden und vorhandenen Sein (zu einem Objectiven) wird, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, zur Welt. Durch

sein eigenes Dasein, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbstständig und frei, als seine eigene Freiheit außer ihm selber, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Das Dasein erfasset so sich selber durch Reflexion, deren allgemeine Form Ich ist. Das göttliche Leben bleibt im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen Sein des Bewußtseins: nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes, welche Du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtsein, wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken wiederherstellen kannst. Das Eine göttliche Sein, als das wahrhaft Reale in allem Dasein, wird durch die Reflexion in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet.[1] Das Erkennen Gottes ist so, nach dem ewigen Widerspruche der Glaubensphilosophie, auch wieder kein Erkennen, sondern ein gestalt- und gehaltloser Schattenbegriff;[2] und die Gestaltungen, zu welchen allein die Reflexion dringen kann, sind noch nicht, als Momente des ewig Einen, aus dem Leben dieses Einen selber deducirt.

Dem religiösen Standpunkte schreibt es nun Fichte allein zu, uns über diesen Widerspruch zu erheben, wodurch Gott zu Nichts wird, und wir von ihm ebenso entfernt bleiben, als je: Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen ihn nicht, sondern immer nur seine Hülle: wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 1—2, 6—7, 10—11 (Reden an die deutsche Nation, S. 85), 24, 13, 17—18, 20—23, 36, 87—88, 96, 124, 97—98, 106, 109—112, 228, 116—118, 120.

[2] Ebendaselbst, S. 124, 143.

Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage Dir, der Du so klagest: erhebe Dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet Dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in Dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als Dein eigenes Leben, das Du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eins ist. Aber diese Form drückt Dich nicht, irret Dich nicht; denn Du vermagst sie zu erklären. Und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage, Was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst Du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; Du kannst ihn allenthalben finden, wo Du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und Du schaust ihn an; ergib Dich selber ihm, und Du findest ihn in Deiner Brust. Wahre Religiosität ist nicht blos beschauend und brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig; denn sie besteht in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und sein Werk vollziehe. Der Religiöse lebt nur im Thun, rein als Thun, wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener, eigentlicher Antheil am Sein ist. — Die Wissenschaft geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet ist, und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist; die Religion ist ein bloßer Glauben, den die Wissenschaft in Schauen verwandelt.[1] Von dem wissen-

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 144—146, 149, 152, 147.

schaftlichen Standpunkt will Fichte hier nicht ausführlich handeln; und da ihm dessen Deduction nie recht (am besten noch in dem „Umrisse der Wissenschaftslehre") gelungen, so strebte er mit um so größerer Wärme dem religiösen zu, auf ihm sich festzusetzen.

Das Christenthum, wie es bei Johannes, nicht bei Paulus, ausgebildet war, nun mit dieser Lehre in Uebereinstimmung bringend,[1] nähert Fichte sich wieder dem Neoplatonismus: auch kommt einmal in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten der reine Spinozismus vor;[2] so daß Schelling mit Recht diese Umgestaltung der Fichte'schen Lehre den vollendetsten Synkretismus und Eklekticismus nennt,[3] wie denn mehr oder weniger eigentlich auch schon Schleiermacher, und sogar Novalis, hin und wieder selbst Friedrich von Schlegel eklektisch verfuhren. Fichte sagt: Die Schöpfung nicht anerkennend (denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken), setzt Johannes den λόγος, die Vernunft, als das Dasein des verborgenen göttlichen Seins, und unabtrennlich mit diesem verbunden, wie Form und Wesen; alle Dinge sind lediglich im Begriffe (im Johanneischen Worte), als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst. Der absolute und ewig wahre Standpunkt ist, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbige Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein wird.

---

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 155.

[2] Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 14—15: Die ewige göttliche Idee kommt in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein; dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfaßt nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe: und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selber ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt.

[3] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, Vorbericht, und S. 101.

Der dem Christenthum ausschließend eigene und nur für die Schüler desselben geltende, in einer Zeitform ausgesprochene Standpunkt sieht auf das Mittel des Werdens, und lehrt hierüber also: Jesus von Nazareth sei eben schlechthin von sich und durch sich die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, so wie es vor ihm schlechthin Niemand gewesen, und alle seine Jünger es erst durch ihn werden sollten. Wie aber Christus der erste, von Jahrtausenden vor ihm und nach ihm durch den Alleinbesitz dieser Einsicht in die absolute Identität der Menschheit mit der Gottheit geschieden, zu ihr gekommen sei, dies ist allerdings das ungeheure Wunder, wodurch, auf eine vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende Weise, er der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes ist. Jetzt aber, nach der Vollendung, ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeinde, der erstgeborene zugleich mit den zuerst und den später nachgebornen, fallen wieder zusammen in den Einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn das Christenthum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit: und behauptet selbst, daß Jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Dasein desselben selber oder das ewige Wort in seiner Persönlichkeit werden könne und solle. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott. [1]

Das Resultat seines fortgeschrittenen Philosophirens faßt Fichte in folgenden Versen kurz und klar zusammen, die wir zweien nachgelassenen Sonnetten entnehmen:

---

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 160—163, 224, 165, 167—168, 174, 170—171, 345, 184, 240—241.

— Das ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen. —
Nichts ist, denn Gott; und Gott ist Nichts, denn Leben.
Gar klar die Hülle sich vor Dir erhebet.
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar;
Und fortan lebt nur Gott in Deinem Streben.
Durchschaue, was dies Sterben überlebet:
So wird die Hülle Dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst Du göttlich Leben.[1]

Sehr richtig sagt nun Schelling, daß der Standpunkt, den Fichte hier als den religiösen verkündigt, schon längst von der Naturphilosophie als der wissenschaftliche ausgesprochen sei;[2] und obgleich früher, als die Umgestaltung der Fichte'schen Lehre, muß also die Schelling'sche Philosophie, dieses ihres höhern Standpunkts wegen, später betrachtet werden.

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 347—348.
[2] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 103.

Der

Geschichte der Philosophie

von

Kant bis Hegel

Zweites Buch.

Der objective Idealismus.

Indem das subjective Ich von dem göttlichen Leben ganz durchdrungen, und in dasselbe versenkt ist: so ist in der That dieses absolute Sein das allein Wahrhafte, was übrig bleibt. Bei Fichte kommt die Individualität in dem unendlichen Progreß immer wieder zum Vorschein, und ist auch erhalten; erst Schelling läßt sie gänzlich in ihre objective Substanz absorbiren, und zu einer ruhenden Gestalt derselben werden. Und da diese Substanz selber die aus dem Grundstein des Gedankens sich erhebende Intellectualwelt ist, so kann seine Philosophie objectiver Idealismus genannt werden. Mit dieser Ansicht wendet er sich nun besonders gegen das ursprüngliche Fichte'sche System; denn nur dieses war vorhanden, als Schelling mit dem seinigen hervortrat. Und so gibt er folgendermaßen sein Verhältniß zum subjectiven Idealismus Fichte's mit großer Schärfe an: Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Production (Anschauung) gestellt haben. Der Idealismus in der subjectiven Bedeutung müßte behaupten, das Ich sei Alles: der in der objectiven umgekehrt, Alles sei gleich Ich, und es existire nichts, als was gleich Ich sei.[1] Schelling spricht dies zwar nur hypothetisch aus; so verhält es sich aber in der That, wie er selbst an einem andern Orte[2] seine Philosophie

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. VI—VII (System des transscendentalen Idealismus, S. 195—196).

[2] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 64, Anm.

objectiven Idealismus nennt. Und in einem vorhergehenden Aufsatz der Zeitschrift sagt er noch bestimmter, daß er mit seinem objectiv gewordenen Ideal-Realismus die Philosophie vollendet habe, während die Wissenschaftslehre von einem blos subjectiven Ideal-Realismus ausgegangen sei.[1] Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen.[2]

Da Schelling an die erste Gestalt des Fichte'schen Lehrgebäudes anknüpft, so kehren wir jetzt zum dritten Male an die Quelle der neuesten deutschen Philosophie zurück, doch abermals nicht bis in die ersten Anfänge, sondern nur bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, wo mit dem Wechsel der Zeitrechnung der Geist auch zum Nachdenken und zur Besinnung über sich gekommen zu sein scheint. Denn wenn selbst die reinsten Producte des subjectiven Idealismus noch mit den Erscheinungen der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, auch wo sie dieselben bekämpften, in verwandtschaftlicher Beziehung standen, und das Princip der Einzelnheit, Subjectivität und Reflexion als Ausgangspunkt wenigstens mit ihnen gemein hatten: so bricht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts vollkommen mit der nächsten Vergangenheit, und in sich aufnehmend die Errungenschaften aller Zeiten, schließt sie mit umfassenderer Einsicht, als der Fichte'sche Eklekticismus besaß, dieselben zu dem vollen Blüthenkranze der Wahrheit zusammen.

Zunächst bietet sich uns Schelling selbst dar, der mit der Kraft des speculativen Geistes das unphilosophische Princip des blos formellen Reflectirens gänzlich zu bannen verstand, und den reinen Gedanken als das objective Wesen der Dinge ganz ungetrübt zum Princip machte, bis zuletzt in der neuesten Zeit jene Subjectivität, weil sie noch nicht auf die rechte Weise versöhnt,

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 119—120.
[2] Philosophische Schriften, S. 419.

sondern nur unterdrückt und abgewiesen worden war, im Urheber des objectiven Idealismus als eine neue Glaubensphilosophie und Erfahrungslehre hereinbrach. Noch viel weniger als der Meister selbst hatte seine Schule diese widersprechenden Elemente zu bewältigen vermocht; und die Naturphilosophie war schon sehr früh in mehrere Richtungen aus einander gefahren, indem einerseits die Reflexion als Formalismus der Methode sich auf Kosten des Inhalts selbstständig machte, andererseits um den Inhalt zu retten die Naturphilosophie sich zur Intensität eines phantasiereichen Mysticismus zurücknahm, bis die absolute Form des Wissens und sein absoluter Inhalt, wie sie in der Schelling'schen Schule auseinander und gegeneinanderüber traten, endlich in Solger sich zu durchdringen suchten, und den ungeheuersten Kampf und Widerspruch seines Philosophirens erzeugen, um als Reflexion und Glauben die im absoluten Idealismus vollendete Verschmelzung der beiden Grundstämme der neuesten Philosophie vorzubereiten. So haben wir im objectiven Idealismus 1) Schelling, 2) seine Schule, 3) Solger zu betrachten, welcher den unmittelbaren Uebergang zu Hegel macht, und als der Täufer und Vorläufer des absoluten Idealismus, dem er den Weg bereitete, angesehen werden kann.

Erster Abschnitt.

Schelling'sche Philosophie.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, später vom König Ludwig von Baiern in den Adelstand erhoben, wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergischen geboren. Schon in

Tübingen auf der Universität schloß er mit Hegeln ein inniges Freundschaftsbündniß, welches auch noch lange in der Folge dauerte; beide Männer sahen in diesem Bunde das Mittel, mit vereinten Kräften die Morgenröthe einer neuen Zeit für die Philosophie herbeizulocken. Schelling studirte hernach noch in Leipzig und Jena Medicin und Philosophie, und wurde in der letzteren Fichte's Schüler. Nach dessen Abgang von Jena trat er selber 1798 als Lehrer der Philosophie daselbst mit dem größesten Beifall auf; in dem Maße, als er sich von Fichte's Ansichten entfernte, mit dem er ebenso, als mit Hegel, in den freundschaftlichsten Verhältnissen gestanden hatte, gewahrte er in diesem die festeste Stütze der neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Philosophie: wie dies auch aus einem noch ungedruckten Briefwechsel beider Männer hervorgeht. Erst in späterer Zeit, als Hegel einen eigenen Weg eingeschlagen, verlauteten von Zeit zu Zeit nachtheilige Aeußerungen Schellings über ihn, daß man in dessen Logik auf Nadeln gehe, seine Philosophie Formalismus sei u. s. f.: während Hegeln im Gespräche nie dergleichen Aeußerungen gegen Schelling entschlüpften, und er noch in der letzten Zeit über eine zufällige Begegnung in einem Badeort sich äußerte, er habe einige Tage mit Schelling in alter, cordater Freundschaft zugebracht.[1] Auch mit Friedrich von Schlegel wurde Schelling in Jena bekannt, und tauschte ihm zunächst seine Frau, später aber auch einige seiner jüngern Ideen ab. Schellings Professur in Jena war offenbar, wie für diese Universität der höchste Gipfel ihres Glanzes, so für Schelling selber die schönste Blume seiner Laufbahn, die aber schnell dahinwelkte. Sachsen, was uns vor drei Jahrhunderten die Reformation gebracht, ist auch der Ort, wo die höhere Reform der neuesten Philosophie zuerst hervorgetreten, und in der gegenseitigen Mittheilung der Männer, die in oder um Jena wohnten, wie Fichte, Schlegel, Novalis, Schelling, Steffens, Hegel und

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 538.

Andere, zuerst in dem Geiste der Nation Wurzel faßte, und von diesem Sternenkreise aus sich in alle Radien nach der Peripherie hin verbreitete. Und nicht nur die Philosophie, auch die Dichtkunst, deren höchste Perlen die deutsche Nation in Göthe und Schiller, welche selber mit der Philosophie in mehrfacher Wechselwirkung standen, aufzuweisen hat, machten das kleine Weimar, dieses deutsche Athen, auf kurze Zeit zum Mittelpunkte deutscher Bildung, wenn gleich die groß gezogenen Saaten deutscher Philosophie sich Preußen später angeeignet hat. Bemerkenswerth aber ist, daß, während die religiöse Revolution in Chursachsen ausbrach, jetzt ihre Vollendung, die philosophische Reform, in dem Hauptländchen der Ernestinischen Herzöge aufkeimte: so daß dies dem Fortschritt des Geistes treu gebliebene Fürstenhaus (denn zu den erwähnten Maßregeln gegen Fichte war es nur sehr ungern durch Chursachsen getrieben worden) die Wiege beider Reformationen durch seinen Scepter zu schützen bestimmt war.

Wie kurz der Silberblick des Jenaischen Lebens, der mit der Schlacht daselbst gänzlich verschwand, gedauert hat, zeigt unter Anderm dies, daß schon im Jahre 1803 Schelling als Professor der Philosophie zur Würzburger Universität überging. Ein Jahr vorher hatte er die Doctorwürde der Medicin erworben. Seit 1807 ist er ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu München; das Jahr darauf wurde er auch Generalsecretär der bildenden Künste, und verwaltet jetzt in München mehrere bedeutende Aemter. Gegen das Ende des Jahres 1820 ging er für eine Zeit als Privatdocent der Philosophie nach Erlangen. Seit einer Reihe von Jahren hält er wohl noch Vorträge als Professor an der Münchener Universität; aber seine akademische Thätigkeit ist bei Weitem nicht mehr so umfassend und eingreifend, als früher. Er hat eine der ausgebreitetsten Schulen der Philosophie gestiftet, und auch über den Kreis der strengen Wissenschaftlichkeit hinaus den größten Einfluß auf die Gedanken seiner Mitbürger ausgeübt. So wird man z. B. die philosophischen

Fragmente aus dem Nachlaß Ludwig August Hülsens [1] nicht ohne Interesse durchlesen. Auch Sinclair, indem er als Aufgabe der Philosophie das Einigmachen des Unterscheidens und Nicht-Unterscheidens angibt, [2] kann hierher gerechnet werden. Doch fällt er durch den Satz, daß diese Einigkeit nur sein soll und immer werde, [3] sogleich wieder in den Kantisch-Fichte'schen Standpunkt, ja bald darauf bis in die Glaubensphilosophie zurück. [4] Selbst unter den Franzosen schließt sich Azais durch sein Système des compensations und seine Explication universelle, obgleich in materialistischer Form, dem Identitätsprincipe Schellings an.

Die hauptsächlichsten Schriften Schellings sind im Zeitraum von wenigen Jahren abgefaßt, um und nach dem Wechsel des Jahrhunderts, obgleich auch schon ältere Werke seit 1795 von ihm vorhanden sind, die aber früheren Standpunkten der Philosophie angehören: wogegen die letzten Schriften, welche sparsam jedoch bis in die Gegenwart hineinreichen, die oben angedeutete Aenderung und Auflösung seiner Denkungsart enthalten, die am meisten und ganz schroff heraustritt in der nach Hegels Tode 1834 erschienenen „beurtheilenden Vorrede" Schellings zu der Uebersetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Cousins Fragments philosophiques durch Beckers unter dem Titel: „Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie." Doch auch wo er, am Beginne seiner Laufbahn, von Kantischen und Fichte'schen Sätzen, denen er Jacobi'sche einflocht, den Ausgangspunkt genommen hatte, tritt eine Polemik gegen die früheren Standpunkte der Philosophie, und „deutliche Keime späterer, mehr positiver Ansichten" hervor. So bekämpft er in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus," 1795 geschrieben, und zuerst im Niethammer'schen philosophischen Jour-

---

[1] Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 2, S. 264—302.
[2] Sinclair: Wahrheit und Gewißheit (1811), Bd. I., S. 8, 18, 27.
[3] Ebendaselbst, S. 10, 24—25.
[4] Ebendaselbst, S. 94.

nal von 1796 erschienen, die Idee eines moralischen Gottes, der, wegen der Schwäche der theoretischen Vernunft, aus blos praktischem Bedürfniß bewiesen würde: „Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit, was ist sie Anderes, als moralische Täuschung? Es ist Forderung der Vernunft, derselben nicht mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbstständiger, freier zu werden.“ [1] Auch nahm er die Kantische Philosophie immer in dem echt idealistischen Sinne, der nachher in ihrer Schule verloren ging, und den erst Beck, und besonders Fichte wieder fand. Und als Schelling endlich auch über diesen hinausgehend, längst ehe er es selber wußte, sich eine eigene Bahn in der Philosophie gebrochen, mußte Hegel, wie ich dies aus seinem eigenen Munde vernommen, ihn erst auf diese seine Originalität aufmerksam machen. Hegel, ein stiller Beobachter der vor seinen Augen sich entfaltenden philosophischen Bewegung, hatte, obgleich fünf Jahre älter, doch fast noch nichts geschrieben, als Schelling mit dem Feuer der Begeisterung seine ganze schriftstellerische Kraft schon in der Jugend vergeudet hatte. Daher kommt es, daß der ältere Freund, den Schelling in seiner letzten Schrift einen „später Gekommenen“ nennt und mit bissigen Anspielungen verfolgt, diese jugendliche Philosophie, die sich auch selber nie fertig war, wie übersah und richtig beurtheilte, so zur Reife brachte und auf den höchsten Standpunkt hinüberführte. Denn Hegel wußte die Gedanken, die in der Tiefe bei ihm gährten und mächtig zur Geburt sich drängten, sorgfältig in seinem Innern zu verschließen und zu hüten, bis das Mannesalter sie gezeitigt. Schelling aber nahm mit jeder neuen Schrift einen neuen Anlauf, verspricht in jeder immer, das Lehrgebäude, mit dessen Vorhallen oder einzelnen Flügeln er den Leser bisher bekannt gemacht hat, und das allen seinen Darstellungen zum Grunde liegen soll, [2] zu geben: und

[1] Schellings philosophische Schriften, Vorrede, S. VI; S. 115, 119—121, 172—173.

[2] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I, St. I, S. 18.

findet dann auch in der jedesmal letzten Schrift sein ganzes System immer noch nicht dargestellt, indem er nie die Schwierigkeit, ins Einzelne herabzusteigen, hat überwinden können.[1] So bildet die große Menge seiner Schriften, selbst wenn wir diejenigen ausscheiden, worin er noch nicht seinen eigenen Standpunkt errungen hat, immer noch eine sehr ungleichartige Masse, und eine Reihe von Bildungsstufen, die seine eigene Ansicht durchschritten hat. Ja, er will immer noch ein solches Werk liefern, worin er seine Philosophie vollständig umgearbeitet dem Publicum übergeben kann. Der Druck einer solchen Schrift, welche er „die Weltalter" nennen wollte, hatte sogar vor geraumer Zeit schon einmal begonnen; doch nahm er bald die bereits vorhandenen Bogen wieder zurück. Noch 1809 gesteht er selbst: „Der Verfasser hat bis jetzt kein fertiges, beschlossenes System aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik) ist leider durch äußere Umstände nicht vollendet worden."[2] Daher will er auch das Wort Philosophie, dem in neuern Zeiten andere, wie Weltweisheit, Wissenschaftslehre, substituirt wurden, beibehalten, da es die Liebe oder das fortwährende Streben zur Weisheit bedeute.[3]

Dessen ungeachtet hat er auf allen Entwickelungsstufen seiner philosophischen Bildung stets das Bewußtsein der baldigen Aufstellung eines nach allen Seiten hin vollendeten Systems gehabt. „Es ist schwer," schreibt er noch auf der Universität als zwanzigjähriger Jüngling, „der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immer mehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst das

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 52.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. VIII—X.
[3] Ebendaselbst, S. 150.

Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisiren werde: daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse, — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Denen, welchen die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit keine Thorheit sind, ist das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften, jene große Periode der Menschheit vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie Eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft herbeizuführen, ist nur Wenigen, vielleicht nur Einem, vorbehalten; aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt sein, sich zum Voraus desselben zu freuen." [1] (Der Same zum umgestalteten Systeme Fichte's, durch welches dieser bis zu Schelling hinanzureichen meinte, lag schon in den ersten Aeußerungen Schellings, mit denen er nur innerhalb des Kantisch-Fichte'schen Standpunkts sich zu bewegen glaubte, verborgen.) Ebenso sieht Schelling auf der Mitte seines Weges, „wie allmälig von allen Seiten her Alles sich annähert

[1] Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Vorrede, S. XXXII—XXXV (S. XVII—XIX, in den Philosophischen Schriften).

zu dem Einen, wie schon sehr entlegene Erscheinungen, die man in ganz verschiedenen Welten gesucht hat, sich die Hand reichen, und gleichsam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harren, das über sie gesprochen wird."[1] Am Ende seiner speculativen Laufbahn sagt er aber mit prophetischem Blicke: „Wir wünschen, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht herbeiführe, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war, als jetzt."[2] Diese vollendete Darstellung, welche Schelling im Angesichte der Nation immer nur ankündigte, — sie ist von Hegel geleistet worden, welcher auf diese Weise der vom Freunde feierlich übernommenen Verpflichtung als seiner eigenen nachkam.

Die Schriften, die ich allein hier anzuführen habe, werden zugleich die Eintheilung der Schelling'schen Philosophie enthalten. Zuerst bemüht sich Schelling Alles auf den jetzt gewonnenen Standpunkt des Absoluten zurückzuführen. Alle Unterschiede verschwinden ihm nur in das Eine göttliche Wesen. In dieser ersten Gestalt hat er selbst seiner Philosophie den Namen des absoluten Identitätssystems gegeben.[3] Um aber die Identität darstellen zu können, muß auch der Unterschied existiren. Das ganze Universum erscheint ihm daher unter dem Symbole des Magneten, dessen Unterschiede eben unmittelbar in der Einheit gehalten sind. Der Eine Pol des Absoluten, die Natur, wird in dem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," 1799, entwickelt. Ihm schließen sich die frühern Schriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur," Th. I., 1797 (2. Ausgabe 1803): und „Von der Weltseele," 1798 (2. Ausgabe 1806, 3. Ausgabe 1809), als Ergänzungen an. Der entgegengesetzte Pol des Philosophirens, das Erkennen, der Geist,

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 124—125.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. XII.
[3] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 1.

wird in dem „System des transscendentalen Idealismus" dargestellt, 1800. Wenn er auch in beiden Werken schon fast durchgängig über den Inhalt der Philosophie seiner Vorgänger hinausgeht, so ist die Methode doch noch die Fichte'sche. Den Indifferenzpunkt, „in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat," sollte nun 1801, unter dem Titel „Darstellung meines Systems der Philosophie," das 2te Heft des 2ten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik" (1800—1801) enthalten; doch leider neigt sich dieser Indifferenzpunkt, dessen Darstellung eben ohnehin wieder abgebrochen wurde, zu schnell zur Naturphilosophie herüber, und die rechte Mitte wurde verfehlt.[1] Das Identitätssystem wurde daher auch schlechthin Naturphilosophie genannt; und für diese paßt der Name des objectiven Idealismus am eigentlichsten. So heißt bei Schelling Natur nicht blos die Eine Seite, sondern er sagt ausdrücklich: „Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten."[2] Und nur in diesem Sinne wollte und sollte die Naturphilosophie die ganze Philosophie sein.[3] — Erst bei Schelling hat die Identität also eine inhaltsvolle Bedeutung erhalten, wogegen sie bei Bardili nur als ein formalistisches Schattenbild und hinterdrein hinkendes Vorspiel angesehen werden kann. Auch gestand er Schellingen in einem Privatgespräche selber, daß er Stoff, Raum mit seinen drei Dimensionen u. s. f. als fertige außer dem Denken setze.[4] Wenn Jacobi nun Recht hat, die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie als Töchter der kritischen zu betrachten, so bilden sie die echte διαδοχή in Vergleich zu den

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. v, III; S. 126, Anmerkung.

[2] Vorlesungen über die Methode (2. Ausgabe, 1813), S. 239.

[3] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 15—16.

[4] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 48—49.

Philosophen, die wir unmittelbar die Kantische Schule nannten. Diese sind nichts Anderes, als die gegen den rastlos sich entwickelnden Zeitgeist im Strudel der Bewegung fühlbaren Gegenstöße des innerhalb des Kriticismus verbleibenden Formalismus, indem sie zugleich wähnen, die wahren Fortschritte der Zeit sich angeeignet zu haben. So können wir, natürlich in gehörigem Abstande, Reinhold mit Kant selber, Beck mit Fichte, Bardili mit Schelling, und Herbart[1] mit Hegel, den er auch gesprächsweise seinen „Feind" genannt hat, parallelisiren, wie die Werke dieser Paare auch gleichzeitig sind. Dieselbe Totalität ließe sich in der Jacobi'schen Schule, wenn wir schematisiren wollten, an Bouterwek, Krug, Fries und Calker nachweisen. Possierlich aber ist es, wenn Reinhold, nachdem er bei Bardili in die Schule gegangen, und, wie er selbst gesteht, sich aufs reine Empfangen beschränkt und den eigenen Verstand gänzlich untergekriegt hat, Schellingen beschuldigt, sein (doch ganz verschiedenes) Identitäts-Princip und seine Terminologie von Bardili entlehnt zu haben, da es sich doch, auch schon der Zeit nach, gerade umgekehrt verhält, mag

[1] So eben kommt mir die unmittelbar nach dem ersten Theile dieser Geschichte erschienene vierte Ausgabe von Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" unter die Augen. Zum Beweise der Mattigkeit, in welche der Verfasser heruntergesunken, stehe hier der Anfang der Vorrede (S. III): „Einleitung, Encyklopädie und System einer Wissenschaft sind wesentlich verschieden. Die Einleitung führt zum System; die Encyklopädie dient, so weit als möglich, anstatt des Systems. Die Einleitung gibt Materialien und Fragen; das System stellt in gehöriger Form die Untersuchung an, und liefert die Antworten; die Encyklopädie sammelt die Resultate, von der systematischen Form aber spricht sie nur historisch, ohne dieselbe als den Hebel der Untersuchung zu benutzen" u. s. w. S. V wird in der Anmerkung darüber geklagt, daß Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens ein jetzt beinah vergessenes Buch sei, und dasselbe der Erinnerung empfohlen u. s. w. Wer hoffen kann, daß solche Plattheit des Herbart'schen Philosophirens bei ihrem jetzt mehr ins Innere Deutschlands verlegten Wirkungskreise einmal noch auf die Höhe der Zeit werde gelangen können, der vertröstet sich mit dieser Hoffnung, jedoch vergeblich, darauf, daß auch die Plattheit seiner eigenen Philosophie noch nicht gänzlich zu den Todten könne gerechnet werden, wohl gar dereinst noch an der Zeit werde sein können.

Bardili's „Grundriß der ersten Logik," wie Reinhold behauptet, immerhin schon zur Michaelis-Messe 1799 erschienen sein. [1]

Es war ferner an das Identitätssystem die Forderung zu machen, daß aus dem Indifferenzpunkte (den Schelling jedoch eigentlich für sich behalten hatte) nun umgekehrt das Universum begriffen werde. Dies gibt die zweite Reihe seiner Schriften. Nachdem Alles ins Absolute versenkt worden, soll aus ihm Alles, aber mit der Flüssigkeit desselben getränkt und gesättigt, wieder hervorgezogen werden. Dies hat nun die Construction zu leisten; denn ohne Methode ist eine solche Darstellung nicht möglich. Schelling sucht also jetzt nach einer eigenen Methode, während er bisher fremde befolgte; die construirende Naturphilosophie. Hier stellt er zunächst in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" (erster Band, 1802—1803) das vollendete Muster der construirenden Methode auf, und läßt aus dem innern Typus des Absoluten die zwei Pole der Wissenschaft hervorgehen. Im „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802) greift er zum Dialog, wirft in dessen Fortsetzung [2] „Philosophie und Religion" (1804) jede methodische Form weg, hier die geistige, dort die natürliche Seite des Universums darstellend; bis er dann in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums," die im Sommer 1802 gehalten wurden, und zuerst 1803 im Druck erschienen, den vollständigen Organismus aller Wissenschaften zu construiren unternimmt.

Auch auf dieser Entwickelungsstufe ist das Absolute aber eigentlich immer nur in dem Einen oder dem andern seiner Pole. Und Schelling muß verzweifeln, den absoluten Indifferenzpunkt, den er wohl im Allgemeinen angedeutet hat, auch wissenschaftlicher Weise ins Einzelne auszuführen; denn es fehlt die Methode, als

[1] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 4, 25, 31, 2, 67 (Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht u. s. w., Bd. I., Heft 3, S. 168—173; Heft 1, S. 163).

[2] Philosophie und Religion, Vorbericht, S. III.

immanenter Gang der Sache selbst, die durch ihn erzeugt wird. Bei Schelling ist die Methode nur äußerlich an den Gegenstand gebracht, macht also in demselben nur willkürliche Unterschiede, und kann leicht zu Formalismus und in leeres Schematisiren ausschlagen. Das Absolute läßt sich von allen diesen Formen, die man an dasselbe hängt, nichts anhaben, und bleibt das unveränderliche Eine. Das Philosophiren muß also zum unmittelbaren Erfassen desselben als eines absolut Festen, Vorausgesetzten, Gegebenen, Erfahrenen werden; was eigentlich immer der Schelling'schen Philosophie zu Grunde lag. Sie wird also, als auf höherer Offenbarung beruhend, eine theosophische Naturphilosophie, und endet mit einem Anflug von Jacobi's Denkweise, wenn Schelling ihn auch immerfort noch bekämpft, ja sein Umsatteln kaum will Wort gehabt haben, indem er noch 1834 Cousin den Vorwurf macht, „eine Art von Inspiration oder Offenbarung auf Jacobi'sche Weise" zur Erkenntnißquelle der Vernunft gemacht zu haben.[1] Der einzige Unterschied zwischen Jacobi und Schelling, in Bezug auf die Form dieser Offenbarung (denn der Inhalt bleibt freilich ein anderer) könnte nur der sein, daß Jacobi selbst noch philosophischer diese Offenbarung als eine absolut innere der Vernunft ausspricht, wogegen sie bei Schelling eine ganz positive, somit äußerliche, wenigstens in der letzten Spitze dieses Standpunkts, geworden ist. Der Sieg über Jacobi war also zugleich das Angestecktwerden von dem bekämpften Princip. Zu diesem letzten Standpunkte Schellings gehören nun: die naturphilosophischen Abhandlungen aus den „Jahrbüchern der Medicin," drei Bände, die Schelling 1806—1808 in Verbindung mit Marcus herausgab; die Streitschrift gegen Fichte, „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre," 1806; ferner „Philosophische

[1] Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Von Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimen Raths v. Schelling, S. x.

Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände," 1809, und eine Rede „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur," 1807, Beides in den philosophischen Schriften (1809), von denen nur der erste Band erschien; „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," 1812; „Ueber die Gottheiten von Samothrace. Beilage zu den Weltaltern," 1815; endlich jene Vorrede zu der deutschen Uebersetzung von Cousins philosophischen Fragmenten, 1834.

Erstes Kapitel.

Das Identitätssystem.

Die Idee der Philosophie ist nur das Resultat der Philosophie selbst, welche, als eine unendliche Wissenschaft, zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist. Philosophie ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andere, erlernen kann: sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß. Die bloße Reflexion ist eine Geisteskrankheit des Menschen, welche die Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent macht, und sein höheres Leben, das nur aus der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns hervorgeht, im Keime tödtet. Die wahre Philosophie betrachtet die Reflexion als bloßes Mittel, und setzt jene ursprüngliche Trennung zwischen Object und Vorstellung voraus; denn ohne sie hätten wir kein Bedürfniß zu philosophiren, d. h. durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und nothwendig vereinigt war. Die Philosophie hat die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben oder im

Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der höchste Genuß der Seele ist: durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, Alles befriedigenden und in sich befassenden Harmonie gedrungen zu sein. Der menschliche Geist wurde frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisirenden Materie geführt, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes mit der Materie in diesen Dingen. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahnung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur: das absolut Ideale auch das absolut Reale sein. Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtsein, productiv: bewußtlos productiv in der Weltanschauung, mit Bewußtsein in dem Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch daß sie die bewußtlose (reelle) Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten (ideellen) entsprossen annimmt. Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen: so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. [1]

I. Die Naturphilosophie. Mein Zweck ist, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen; und meine Philosophie ist selbst nichts Anderes, als Naturwissenschaft. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objectiven Totalität sein, die sie aufs Neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion,

---

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur (1803), Einleitung, S. 3 (Philosophische Schriften, S. 291), 6, 64, 7, 9, 87 (492), 52, 64, 67; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 1—3.

auf ewig vereinigt.[1] In dem „Ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie" laufen indessen noch empirische Untersuchungen, Verstandesbestimmungen und physische Hypothesen mit den Kategorien der Vernunft, die sich in denselben Luft machen wollen, bunt durcheinander. Dasselbe gilt in noch viel größerem Maße von den zwei damit in Verbindung stehenden früheren Schriften; nur daß die Zusätze der zweiten Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" den Gedankenkreisen der beiden Zeitschriften für speculative Physik: die der zweiten Ausgabe des Werkes „Von der Weltseele" vorangeschickte Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur," dem theosophischen Standpunkt Schellings angehören und zuzutheilen sind.

In einer Einleitung deducirt Schelling zuerst den Begriff der speculativen Physik: Ueber die Natur philosophiren, heißt so viel, als die Natur schaffen, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwickelung versetzen. Und was ist denn die Materie Anderes, als der erloschene Geist? Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts Anderes, als das Regel- und Zweckmäßige produciren. Ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von Außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Die vollkommene Darstellung der Intellectualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden, und hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellectualwelt, also die Darstellung der Identität der Natur mit der Ideenwelt, ist durch die Naturphilosophie zu leisten. Es bildet sich ein neues Organon der Anschauung und des Begreifens der Natur. Die Naturphilosophie geht von den

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, Vorrede, S. IX; Einleitung, S. 87—88.

an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung. Ihre Richtung liegt in ihr selbst; und, je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können: und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt. Unsere Untersuchung geht nicht sowohl auf die Naturerscheinungen selbst, als auf ihre letzten Gründe. Es ist davon die Rede, daß alle Erscheinungen in Einem absoluten und nothwendigen Gesetze zusammenhangen, aus welchem sie alle abgeleitet werden können. Da der Inbegriff der Erscheinungen nicht eine bloße Welt, sondern nothwendig eine Natur, d. h. dieses Ganze nicht blos Product, sondern zugleich productiv ist: so folgt, daß es in diesem Ganzen niemals zur absoluten Identität kommen kann, weil diese ein absolutes Uebergehen der Natur, insofern sie productiv ist, in die Natur als Product, d. h. eine absolute Ruhe herbeiführen würde. Jenes Schweben der Natur zwischen Productivität und Product wird also als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beständiger Thätigkeit erhalten, und verhindert wird, in ihrem Product sich zu erschöpfen, erscheinen müssen: allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung aber so nothwendig sein, als der ursprüngliche Begriff der Natur selbst, die Identität der Productivität und des Products. Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.[1] Der Fichte'sche Dualismus ist also wohl noch der Ausgangspunkt des Schelling'schen Philosophirens, aber nur um ihn im Verlaufe der Untersuchung, der Sache nach, gänzlich auszustoßen.

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. 1 (der Entwurf selbst, S. 6, 200); Einleitung, S. 3 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung, S. 50, 82—84), 7—11, 22; Von der Weltseele (1806), S. 128.

Wie muß zweitens diese Idee einer speculativen Physik realisirt und wirklich ausgeführt werden? Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht darauf, daß jene ihr Object im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes: die Wissenschaft dagegen das Object im Werden und als ein zu Stande zu Bringendes betrachtet. Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts, als durch Erfahrung; von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen. Sobald ich aber die Einsicht in die innere Nothwendigkeit eines Erfahrungssatzes erlange, wird er ein Satz a priori. Der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist Naturphilosophie. Da die Wissenschaft von nichts ausgehen kann, was Product, d. h. Ding ist, so muß sie von dem Unbedingten ausgehen, dem Sein selbst, als der ursprünglichen productiven Thätigkeit der Natur in ihrer Uneingeschränktheit gedacht. Das Unbedingte der Natur kann in keinem einzelnen Naturdinge gesucht werden. Alles Einzelne in der Natur ist nur eine Form des Seins selbst, dieses aber = absoluter Thätigkeit. Denn wenn das Sein selbst = Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Sein nicht absolute Negation der Thätigkeit sein. Die Natur als bloßes Product (natura naturata) nennen wir Natur als Object, auf diese allein geht alle Empirie: die Natur als Productivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subject, auf diese allein geht alle Theorie. Diese ist der absolute Erkenntnißact selbst, jene der bloße Leib oder Symbol desselben. In der gemeinen Ansicht verschwindet die Productivität über dem Producte: in der Philosophie verschwindet umgekehrt das Product über der Productivität. Die Natur, als ein Ganzes, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung ist, ist in ihrer durch alle Erscheinungen hindurchgehenden Duplicität wieder identisch. Die Natur ist ursprünglich nur Productivität; es kann also in dieser Productivität nichts Bestimmtes sein (denn alle Bestimmung ist Negation), also kann es auch durch sie nicht

zu Producten kommen. Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe, und so Object der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Productivität. Aber ist die Natur absolute Productivität, so kann der Grund dieses Gehemmtseins nicht außer ihr liegen; sie ist ursprünglich schon Duplicität, Product und productiv zugleich. Damit aus einer unendlichen (insofern idealen) productiven Thätigkeit eine reelle werde, muß sie gehemmt, retardirt werden. Da aber die Thätigkeit eine ursprünglich unendliche ist, so kann es, auch wenn sie gehemmt wird, doch nicht zu endlichen Producten kommen; und wenn es zu solchen kommt, können es blos Scheinproducte sein, d. h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwickelung liegen, jedes Product wieder in Producte zerfallen können.[1] So behalten wir noch den unendlichen Anstoß der Fichte'schen Wissenschaftslehre, nur daß statt des Ich die ganze Natur, ein objectivirtes Ich, jetzt zu einem stets neue Producte und Schranken Setzenden geworden ist.

Die Natur ist ihre eigene Gesetzgeberin, und ist sich selbst genug: d. h. sie hat unbedingte Realität. Ist die Natur ursprünglich Duplicität, so müssen schon in der ursprünglichen Productivität der Natur entgegengesetzte Tendenzen liegen; nur dann ist in der Natur, des Begrenztseins unerachtet, keine Passivität. Wo diese Tendenzen zusammentreffen, vernichten sie sich wechselseitig an einander; das Product wäre also = 0. Eben deswegen aber muß behauptet werden, daß kein Product in der Natur das Product sein kann, worin jene entgegengesetzten Thätigkeiten absolut zusammentreffen, d. h. in welchem die Natur selbst zur Ruhe gelangte. Es ist also schlechterdings kein Bestehen eines Products denkbar, ohne ein beständiges Reproducirtwerden; das

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphil., Einleitung, S. 15, 20, 12 (Phil. Schriften, S. 166), 13, 20—21 (der Entwurf selbst, S. 19, 4—5), 22 (Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 79), 27—28; Grundriß des Ganzen, S. 1.

Product muß gedacht werden als in jedem Moment vernichtet, und in jedem Moment neu reproducirt. Das Permanente ist für die Natur eine Schranke ihrer eigenen Thätigkeit; so wird die rastlose Natur gegen jede Schranke ankämpfen. Die Hemmungspunkte werden für den Philosophen durch Producte bezeichnet sein; jedes Product dieser Art wird eine bestimmte Sphäre vorstellen, welche die Natur immer neu erfüllt, und in welche sich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergießt. So gelangen wir zur Construction eines unendlichen Werdens; in jedem Punkt der Evolution ist die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Universums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung. In der reinen Productivität der Natur ist schlechterdings nichts Unterscheidbares jenseits der Entzweiung; nur die in sich selbst entzweite Productivität gibt das Product. Die reine Productivität geht ursprünglich auf Gestaltlosigkeit, und erscheint als Productivität nur, wo ihr Grenzen gesetzt werden; das Gestaltlose ist gleich dem Flüssigen, dem jeder Gestalt Empfänglichen, worin kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet. Nur die begrenzte Productivität gibt den Ansatz zum Producte; die Bedingung aller Gestaltung ist Dualität. Dies ist der tiefere Sinn in Kants Construction der Materie aus entgegengesetzten Kräften. In der Natur kann es weder zur reinen Productivität, noch zum reinen Product kommen. Die Natur wird also ursprünglich das Mittlere aus Beiden sein; und so gelangen wir zum Begriff einer auf dem Uebergang ins Product begriffenen Productivität, oder eines Products, das ins Unendliche productiv ist. Eine solche bestimmte Productivität ist active Gestaltung; jenes Dritte müßte also im Zustande der Gestaltung sein. Das Product wird erscheinen als in unendlicher Metamorphose begriffen. Die Metamorphose wird nicht regellos geschehen können; denn sie muß innerhalb des ursprünglichen Gegensatzes bleiben, und ist dadurch in Grenzen eingeschlossen. Diese Regelmäßigkeit wird sich durch nichts Anderes, als eine

innere Verwandtschaft der Gestalten ausdrücken, die wieder nicht denkbar ist ohne einen Grundtypus, ein gemeinschaftliches Ideal, das allen vorgeschwebt hat, und das sie unter mannigfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken. Das productive Product wird auf einzelnen Bildungsstufen gehemmt, ohne daß es aufhöre productiv zu sein. Die Mannigfaltigkeit der Gestalten, welche jenes Product in der Metamorphose annimmt, muß erklärt werden durch die Verschiedenheit der Entwickelungsstufen einer und derselben absoluten Organisation: so daß mit jeder Entwickelungsstufe eine eigenthümliche Gestalt parallel geht. Alle diese verschiedenen Producte sind gleich Einem auf verschiedenen Stufen gehemmten Producte.[1]

Drittens. Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in für uns endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist. Die allgemeinste Aufgabe der speculativen Physik läßt sich nicht so ausdrücken: die Construction organischer und anorgischer Producte auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe setzt voraus, organisches und anorgisches Product seien sich entgegengesetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von diesem ist.[2] Wie muß die Aufgabe denn gestellt werden? Dies wird uns auf die Hauptstufen der Natur leiten, die Schelling unterscheidet: Die Grundaufgabe der ganzen

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 28—29, 32—33, 43—49 (der Entwurf selbst, S. 10—13, 26, 28); Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 491; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 57, 81.

Naturphilosophie ist, die dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten.[1] Dem einzelnen Organismus setzt Schelling nämlich die unorganische Natur gegenüber, und erkennt dann als die Alles umfassende Identität dieser beiden Seiten einen allgemeinen Organismus im Systeme der Himmelskörper. Doch schließt er dabei ausdrücklich eine Priorität und Posteriorität der Zeit unter ihnen aus: Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmälige Entwickelung aus einander sich gebildet haben, ist Misverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur Einem Product gleich gelten; dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen Ein und dasselbe Urbild gleichsam vor Augen gehabt hätte. Daß nun also die Natur ein solches absolutes Original durch alle Organisationen zusammen ausdrücke, ließe sich allein dadurch beweisen, daß man zeigte, alle Verschiedenheit der Organisationen sei nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten; welches dann für die Erfahrung dasselbe sein würde, als ob sie ursprünglich nur verschiedene Entwickelungen Einer und derselben Organisation wären.[2]

A. Das organische Naturproduct. Hier sucht Schelling zu beweisen, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch sei: Die Productivität soll noch nicht absolut übergegangen sein ins Product. Dies ist schlechthin undenkbar, wenn nicht durch äußere Einflüsse jener Uebergang verhindert, und das Product, wenn es bestehen soll, in jedem Moment genöthigt wird, sich neu zu produciren.[3] Schelling zeigt nun im Folgenden, daß ein solches productives Product eben das organische sei.

1. Der Bildungstrieb. Das Product ist auf einer bestimmten Entwickelungsstufe gehemmt, heißt nicht so viel, als: es hört schlechthin auf, thätig zu sein; sondern: es ist in Ansehung

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 59—60.

[3] Ebendaselbst, Grundriß des Ganzen, S. 1; Einleitung, S. 52—53.

seiner Productionen beschränkt, es kann ins Unendliche nichts reproduciren als sich selbst, seine bestimmte Form. Der Grund also, warum jede Organisation ins Unendliche fort nur sich selbst reproducirt, ist in der ursprünglichen Beschränktheit ihres bildenden Triebes zu suchen. Da das Product nun fortgehend thätig ist, so wird es nur thätig sein für sich selbst; d. h. es wird nicht nur sich selbst als Individuum, sondern zugleich sich selbst der Gattung nach ins Unendliche reproduciren: Wachsthum und Zeugung. Sich selbst der Gattung nach reproduciren kann aber keine Organisation, welche die Stufe der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter nicht erreicht hat. Der Natur ist das Individuelle zuwider; sie verlangt nach dem Absoluten, und ist continuirlich bestrebt, es darzustellen. Die individuellen Producte also, bei welchen ihre Thätigkeit stille steht, könnten nur als mislungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden. Das Individuum also muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen. Jede Organisation ist selbst nichts Anderes, als der gemeinschaftliche Ausdruck für eine Mannigfaltigkeit von Actionen, die sich wechselseitig auf eine bestimmte Sphäre beschränken. Diese Sphäre ist etwas Perennirendes, nicht blos etwas als Erscheinung Vorüberschwindendes; denn sie ist das im Conflict der Actionen Entstandene, gleichsam das Monument jener in einander greifenden Thätigkeiten, also der Begriff jenes Wechsels selbst, der also im Wechsel das einzige Beharrende ist. Bei aller Gesetzlosigkeit der Actionen, die sich continuirlich unter einander stören, bleibt doch das Gesetzmäßige des Products selbst, welches (und kein Anderes) hervorzubringen sie sich unter einander selbst nöthigen; wodurch dann jene Ansichten der Organisation als eines Productes, welches, was es ist, durch sich selbst ist, das sonach von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, Mittel und Zweck ist, als naturgemäß gerechtfertigt werden. Nur insofern auch, als der Organismus sich selbst zugleich Subject und Object ist, kann er das Ursprünglichste in der Natur sein; denn die

Natur haben wir eben bestimmt als eine Causalität, die sich selbst zum Object hat. Das Wesen der Organisation besteht in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form.[1] Wir sehen hier den Kantischen Begriff der Teleologie des Lebendigen, auf den Schelling sich öfter beruft, als den unmittelbarsten, ursprünglichsten Ausdruck des Fichte'schen Conflicts entgegengesetzter Thätigkeiten deducirt; und so erkennt Schelling den allgemeinen Begriff der Naturthätigkeit im organischen Naturproducte, und zwar zunächst in dessen Bildungstriebe, wieder.

2. Irritabilität. Dieser Conflict von Actionen nun, in welchem eigentlich jedes organische Wesen, als der permanente Ausdruck desselben, zu Stande kommt, wird in gewissen nothwendigen Handlungen sich äußern, die, als entgegengesetzte Functionen des Organismus, an verschiedene Organe vertheilt, sich wechselseitig im Gleichgewicht halten. Vorausgesetzt, daß die gesammte Natur gleich Einer Organisation ist: so kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in diesen allgemeinen Organismus sich fügte oder ihm unterworfen wäre; kurz, es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben. Der allgemeine Organismus wirkt absolut assimilirend; keine individuelle Natur also kann als solche sich behaupten, ohne daß sie gerade wie der absolute Organismus darauf ausgehe, Alles sich zu assimiliren, Alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. Ihre Empfänglichkeit für das Aeußere ist also durch ihre Thätigkeit gegen dasselbe bedingt; auch die Art, wie das Aeußere auf sie einwirkt, ist bedingt durch die Art der Thätigkeit, welche sie gegen das Aeußere ausübt. Jeder äußere Einfluß auf das Lebende wird zum Irritament; jene Wechselbestimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich ist es also, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß. Weder die

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf selbst, S. 57, 42, 49, 61—62, 158; Von der Weltseele, S. 188 (222).

Thätigkeit noch die Receptivität des Organismus ist an sich etwas Reelles, Realität erlangen Beide nur in dieser Wechselbestimmung; sie entstehen also zugleich in einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität constituirt das Leben. Der Organismus muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken; d. h. es soll im Organismus selbst eine ursprüngliche Duplicität sein.[1]

3. Sensibilität ist diese höchste Function des Organismus. Alle organische Thätigkeit, da sie Wirkung einer Ursache ist, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist, setzt Duplicität schon voraus. Es bleibt also immer noch die Frage übrig, wie diese Duplicität ursprünglich in den Organismus komme. Es wird eine Ursache postulirt, die Duplicität nicht mehr voraussetzt. Was Quelle aller organischen Thätigkeit ist, kann nicht wieder im Organismus als Object erscheinen, also nur durch Thätigkeit erkennbar sein. Eine solche Ursache kann offenbar nur eine in ihr Subject zurückgehende, d. h. negative Ursache sein. Aber eine negative Ursache ist nur denkbar als eine Ursache der Receptivität. Ursache aller organischen Duplicität ist also die Ursache, wodurch in den Organismus eine ursprüngliche Receptivität kommt. Dadurch allein unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses jedes Eindrucks empfänglich ist, jenem aber eine eigenthümliche Sphäre der Receptivität durch seine eigene Natur zum Voraus bestimmt ist. Die Ursache der Sensibilität ist also Ursache alles Organismus, und Sensibilität selbst dynamischer Thätigkeits-Quell und Ursprung des Lebens. In alles Organische muß also auch der Funken der Sensibilität gefallen sein; denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens. Die Sensibilität ist das absolut Innerste des Organismus selbst. Es ist eine Ursache, wodurch in ein ursprünglich Identisches Duplicität kommt. Aber Duplicität in einem ursprüng-

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf selbst, S. 62—64, 67—69, 83, 87—88, 159.

sich Identischen ist nicht möglich, als insofern die Identität selbst wieder Product der Duplicität wird. Duplicität oder Sensibilität (denn Beides ist gleichbedeutend) ist also im Organismus nur, insofern er sein eigen Object wird: die Ursache der Sensibilität also die Ursache, wodurch der Organismus sein eigenes Object wird. Sensibilität verliert sich in die Irritabilität, als ihr Object; sie bedingen sich wechselseitig, denn ohne Thätigkeit nach Außen ist auch keine in ihr Subject zurückgehende Thätigkeit. Der äußere Reiz hat keine andere Function, als die organische Duplicität wieder herzustellen; aber sobald dies geschehen, sind auch alle Bedingungen zur Bewegung wieder hergestellt. Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität hindurch, ehe sie auf die Irritabilität wirkt; und Sensibilität ist eben deswegen der Lebensquell selbst, weil durch sie allein das Organische aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillstand der Kraft ist) hinweggenommen ist, und dadurch eigener Grund seiner Bewegung wird. Eben deswegen weil Sensibilität nur Störung des organischen Gleichgewichts ist, ist sie nur in der continuirlichen Wiederherstellung des Gleichgewichts erkennbar. Diese Wiederherstellung zeigt sich durch die Irritabilitätserscheinungen. Aber weil das Product jeder Wiederherstellung immer wieder der Organismus selbst ist, so erscheint sie auf der tiefsten Stufe als beständige Selbstreproduction des Organismus. So wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle diese Functionen nur Zweige einer und derselben Kraft seien, und daß das Eine Naturprincip, das wir als Ursache des Lebens annehmen müßen, in ihnen nur als in seinen einzelnen Erscheinungen hervortrete: ebenso wie ein und dasselbe allgemein verbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u. s. w. nur als in verschiedenen Erscheinungen sich offenbart. [1]

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII, VII; der Entwurf selbst, S. 279, 169—173, 184—185, 212, 233—234; Von der Weltseele, S. 297—298.

Erst nach Angabe dieser allgemeinen Bestimmungen, besonders des Begriffs der Erregbarkeit, kann Schelling nun die näheren Momente des Bildungstriebs daraus ableiten: Irritabilität, indem sie ganz in das Product als ein Aeußeres übergeht, ist keine andere, als die productive Thätigkeit selbst. Dieselbe Thätigkeit, welche auf einer tiefern Stufe als Bildungstrieb erscheint, erscheint auf einer höhern als Irritabilität. a) Productionskraft geht in Reproductionskraft nur durch ein beständiges Wiederanfachen der Irritabilität über, welches, weil Bedingung aller Irritabilität Heterogeneität ist, nicht möglich ist, als dadurch, daß in dem Organismus eine immer erneuerte Heterogeneität unterhalten wird; und das Mittel, diese Heterogeneität immer zu erneuern und zu unterhalten, ist die Nutrition (der Assimilations-Proceß), deren Zweck also beständige Wiederanfachung des Lebensprocesses, Bestimmung des Organismus zu beständiger Selbstreproduction ist. Aber der Organismus ist selbst wieder ein Ganzes von Systemen: jedes System in diesem Ganzen hat seine eigene, besondere Function; es muß also auch auf eigene Art erregt werden. Es müssen also aus dem homogenen Stoff so viele differente Producte (als Erregungsursachen) entstehen, als es differente Systeme im Organismus gibt: Secretion. Die eigenthümliche Erregbarkeit ist Ursache einer eigenthümlichen Secretionskraft. b) Da aber die Erregung im Object sich als beständige Selbstreproduction darstellt, so geht freilich auch die Erregung durch die erregenden Potenzen der Nutrition unvermeidlich in einen Ansatz von Masse durch Assimilation über; das ergibt die Nothwendigkeit des Wachsthums, der zweiten Stufe der organischen Reproductionskraft. c) Wo die Productionskraft über ihr Product hinausstrebt, ein unbegrenztes Wachsthum aber nicht Statt findet, da kann sie sich, wenn im Producte keine solche Duplicität ist, deren einer Factor außer ihm liegt, nur in Producten darstellen, die (weil Bedingung alles Organischen Duplicität) bei aller Regelmäßig-

keit doch unorganische Producte sind; und dies sind die Producte α) des sogenannten Kunsttriebs, welcher da, wo er am auffallendsten sich äußert, nur den Uebergang β) zur Metamorphose macht. Ist nun im Product eine Duplicität, deren Einer Factor wirklich außerhalb des Products fällt, so kann er nur wieder in einem organischen Product liegen; denn die Duplicität muß organischer Art sein. In Ansehung dieser Duplicität, von der in jedem Producte nur der Eine Factor ist, müssen beide den allgemeinen Charakter ihrer Entwickelungsstufe einzeln unvollständig, beide zusammen aber vollständig ausdrücken. Aber Individuen, die sich so zu einander verhalten, sind Individuen von entgegengesetztem Geschlecht Einer und derselben Gattung. Die Insecten besitzen Kunsttrieb nur, ehe das Geschlecht entwickelt ist. Sobald sie ihre Metamorphosen durchgegangen sind, und diese sind nur Phänomene der Geschlechtsentwickelung, erlischt in ihnen aller Kunsttrieb; dieser ist also Modification des productiven Triebes überhaupt, und das, was unmittelbar γ) in den Zeugungstrieb übergeht.[1]

Da Sensibilität, Irritabilität und Productionskraft mit allen ihren Modificationen eigentlich nur Eine Kraft sind: so folgt, daß sie sich nur in Ansehung ihres Hervortretens oder ihres Erscheinens entgegengesetzt sein können. Reproductionskraft ist auch Irritabilität und Sensibilität, und verdrängt diese Beiden nur in der Erscheinung; denn das Letzte eben, worein diese Beiden sich verlieren, ist die Reproductionskraft, die äußerste Grenze der organischen Kraft, auf welcher organische und anorgische Welt sich scheidet. Es ist also Eine Organisation (ein und dasselbe Product), die durch alle Stufen herab allmälig bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thieres

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. VII; der Entwurf selbst, S. 187—189 (240), 191—192, 194, 196—197, 208, 215—216, 219.

an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert.[1] Schelling hat also wohl ein Bewußtsein darüber, daß die Reproduction, als die totale Function, welche die zwei abstracten Momente vereint, zum Dritten gemacht werden müsse, wie wir dies näher bei Hegel sehen werden. Da Schelling aber vom unbedingten Empirismus ausgeht, so muß er die concrete Totalität in der Natur als die erste Grundlage setzen, an der dann durch Analyse die abstracten Momente hervortreten. Im Gegensatze zu Schelling mußte ebenso vielmehr der concrete individuelle Organismus als das Dritte zum allgemeinen Organismus und der unorganischen Natur gefaßt werden. Es kommen wohl auch Versuche bei Schelling vor, den Gang und die Stellung der Materien nach diesem Principe umzukehren: wie wir so eben ein Beispiel davon an der Deduction der organischen Functionen der Reproduction aus der Irritabilität bemerkten. Ebenso kommen in der Einleitung die sogleich abzuhandelnden Kategorien der unorganischen Physik in der ganz richtigen umgekehrten Ordnung vor: Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß.[2] Doch genügte ihm diese Anordnung so wenig, daß er es sogar in einer weit spätern Darstellung ausdrücklich tadelt, die Reproduction hier als Synthese von Sensibilität und Irritabilität aufgefaßt zu haben, da sie als das Einfache, nämlich als die erste Dimension, betrachtet werden müsse.[3] So mußten wir die ursprüngliche Ordnung beibehalten, weil sie durchaus überwiegend, und dem Geiste der Schelling'schen Methode viel angemessener ist.

B. Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Principien enthalten, davon das eine außer dem lebenden Individuum, das andere im Individuum selbst zu suchen ist. Aber wenn in den Organismus als das Vermittelnde seiner Thätigkeit nothwendig

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 221, 231, 234—235 (Grundriß des Ganzen, S. VIII).

[2] Erster Entw. eines Systems der Naturphil., Einleitung, S. 73—75.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 182.

Receptivität gesetzt wird, so liegt in ihm selbst die Voraussetzung einer ihm entgegengesetzten, anorgischen Welt von bestimmter Einwirkung auf ihn. Es muß also zwischen dem Individuellen und seiner äußern Natur eine wechselseitige Entgegensetzung sein; keine organische Natur, keine anorgische: keine anorgische, keine organische. Ein productives Product kann als solches nur unter dem Einfluß äußerer Kräfte bestehen, weil nur dadurch die Productivität unterbrochen, im Product zu erlöschen verhindert wird. Für diese äußern Kräfte muß es nun wieder eine eigenthümliche Sphäre geben; jene Kräfte müssen in einer Welt liegen, die nicht productiv (unorganisch) ist. Hier ist die Rede von einem nicht productiven Product; im todten Object erschöpft sich die Thätigkeit an ihrem Product. Wenn in der organischen Natur nur die Gattung fixirt ist, so muß in der anorgischen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt sein. Es wird keine Reproduction der Gattung durch das Individuum Statt finden. Es wird in ihr eine Mannigfaltigkeit von Materien sein, aber zwischen diesen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander Statt finden. Kurz, die anorgische Natur ist blos Masse. Aber diese Materien, eben deswegen weil keine wechselseitige Verschmelzung (keine Intussusception) zwischen ihnen möglich ist, müssen doch durch irgend eine äußere Ursache zusammengehalten werden, welche in ihnen bis auf ihre kleinsten Theile herab eine wechselseitige Tendenz zur Intussusception unterhält, wo es aber doch immer nur bei der Tendenz bleibt. Eine äußere Ursache muß es sein, weil in diesen Materien keine eigene organische Tendenz zur wechselseitigen Intussusception sein kann. Aber so ist diese anorgische Masse in Bezug auf jenes Aeußere, das jene Tendenz unterhält, selbst wieder ein Inneres, sonach ein Organisches, — wenn nicht actu, doch potentia, — das nämlich immer nur organisirt wird, und nie organisirt ist. Aber was in Bezug auf das Organische ein Aeußeres ist, ist ein Anorgisches; also müßte jene äußere Ursache selbst wieder anorgisch, d. h. selbst

wieder nur Masse sein. Aber damit sie Masse, d. h. ein Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung sei, bedarf es wiederum einer andern äußern Ursache, die durch ihren Einfluß in allen ihren Theilen die Tendenz zur wechselseitigen Combination unterhält, ohne daß es doch je zur Combination selbst käme, und so ins Unendliche fort.[1]

Es existirt zwischen organischer und anorgischer Natur eine gleiche Abstufung, wie in der organischen Natur selbst zwischen den höhern und niedern Kräften. Es ist Zeit, auch in der anorgischen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen. In der anorgischen Natur hat sich schon in Elektricität verloren, was in der organischen Irritabilität, und schon in den chemischen Proceß, was in der organischen Reproductionskraft ist.[2]

1. In der organischen Welt ist Bildungstrieb, was in der anorgischen chemischer Proceß ist. Die Ursache des chemischen Processes tendirt gegen Aufhebung aller Dualität. Es muß also in dem chemischen Proceß absolute Intussusception sein, d. h. Uebergang zweier heterogener Körper in eine identische Raumerfüllung. Diese entsteht nur, wo die Individualität jedes einzelnen absolut aufgehoben und ein neuer Körper als gemeinschaftliches Product zweier sich durchdringenden Materien gebildet wird. Die Materie muß in den Zustand des ursprünglichen Werdens zurückversetzt werden; man sieht hier Materie vor seinen Augen gleichsam entstehen. Jeder Körper, der dem chemischen Proceß unterworfen wird, muß in sich selbst entzweit werden; ohne diese Entzweiung im Homogenen selbst, läßt sich keine Auflösung des Heterogenen im Heterogenen denken. Der Verbrennungsproceß ist das Ideal alles chemischen Processes.[3]

---

[1] Von der Weltseele, S. 195; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. IV; der Entwurf selbst, S. 93 (Einleitung, S. 55), 257, 96—98.

[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 281 (236).

[3] Ebendaselbst, S. 280—283, 219 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 396), 308, 311, 153.

2. Die Elektricität ist das, was der Irritabilität in der Außenwelt entspricht. Die Elektricität fordert Duplicität, und erscheint nur in der Berührung und Trennung heterogener Körper. Der einfachste elektrische Proceß beginnt mit dem Conflict zweier Körper, die sich berühren oder reiben. Er ist nicht, dem Princip nach, verschieden vom (chemischen) Verbrennungs-Proceß; sogar ihre Bedingungen sind dieselben. So wie der elektrische Proceß der Anfang des Verbrennungsprocesses ist, so ist der Verbrennungsproceß das Ende des elektrischen. Wie ganz verschieden auch Feuer und Elektricität wirken, diese ist partielle, jenes totale Zersetzung der Luft.[1]

3. Der allgemeine Magnetismus ist das, was der Sensibilität in der Außenwelt entspricht. In dem, was der Sensibilität entspricht, muß in der ganzen nicht-organischen Natur allein eigentlich Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität sein. Was Anderes sagt der Ausdruck Polarität? Aber ist nicht eben diese Identität in der Duplicität, und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Universums? Denn wenn dieses die absolute Totalität ist, die Alles in sich begreift: so ist es, da es kein Object außer sich hat, sich selbst Object und gegen sich selbst gekehrt. Die Gegensätze fallen in das Innere des Universums; aber alle diese Gegensätze sind doch nur verschiedene Formen, in welche der Eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur sich ausbreitende Urgegensatz sich verwandelt. Und so ist das Universum in seiner absoluten Identität doch nur das Product Einer absoluten Duplicität. Aber Einheit in der Entzweiung ist nur da, wo das Heterogene sich anzieht: und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene sich zurückstößt. Dieses Hervorbringen des Heterogenen aus dem Homogenen, und des Homogenen aus dem Heterogenen

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphil., S. 241, 152—153; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 190, 188.

erblicken wir nun am ursprünglichsten in den Erscheinungen des Magnetismus. Die Ursache des allgemeinen Magnetismus wäre also auch die Ursache der allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Homogeneität in der Heterogeneität. [1]

Womit die Natur in der organischen Welt am freigebigsten umgegangen ist, ist die Reproductionskraft. Sparsamer schon, doch noch sehr reichlich, hat sie die Irritabilität ausgetheilt: aber am sparsamsten das Höchste, die Sensibilität. Aber was ist denn auch in der unorganischen Welt sparsamer ausgestreut, als die magnetische Kraft, die wir nur an wenigen Substanzen wahrnehmen? Die Zahl in hohem Grade elektrischer Körper mehrt sich schon außerordentlich: und es ist kein Körper, der absolut unelektrisch wäre, wie keine Organisation absolut inirritabel ist; dagegen die chemische Eigenschaft allen Körpern eigen ist. Ferner, jeder magnetische Körper ist auch elektrisch und chemisch, so wie keine Organisation, der Sensibilität zu Theil wurde, der Irritabilität oder Reproductionskraft entbehrt. Aber nicht jeder elektrische Körper ist auch magnetisch, so wie nicht jede Organisation, die Spuren von Irritabilität zeigt, auch Sensibilität hat. Aber Reproductionskraft ist auch Irritabilität, Irritabilität auch Sensibilität. In der Pflanze z. B. hat sich nur für die Erscheinung schon in Reproductionskraft verloren, was beim Thier noch Irritabilität ist: und beim niedern Thier für die Erscheinung nur in Irritabilität, was beim höhern noch als Sensibilität unterschieden wird. Aber ebenso hat sich beim chemischen Körper für die Erscheinung schon in chemischen Proceß verloren, was beim elektrischen noch Elektricität: und beim elektrischen in Elektricität, was beim magnetischen noch Magnetismus ist. Aber der Magnetismus ist so allgemein in der allgemeinen Natur, als die Sensibilität in der organischen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben ist er in einzelnen Substanzen nur für die Erscheinung;

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphil., S. 251—252, 297.

es fehlt also nur an den Mitteln, um den Magnetismus der sogenannten unmagnetischen Substanzen zu erkennen, und zu verhindern, daß sich nicht in Elektricität oder chemischen Proceß verliert, was auf der höhern Stufe als Magnetismus erscheint. Durch den Magnetismus ist zuerst alle Dualität in die Natur gekommen. Da nun die allgemeine Dualität in den Organismus nur als in ihre engste Sphäre sich zurückzieht, so ist die letzte Ursache aller Dualität für den Organismus dieselbe, wie für die allgemeine Natur. Es ist also Ein und derselbe allgemeine Dualismus, der von der magnetischen Polarität an durch die elektrischen Erscheinungen endlich selbst in die chemischen Heterogeneitäten sich verliert, und zuletzt in der organischen Natur wieder zum Vorschein kommt.[1]

C. Der allgemeine Organismus. Das Resultat, auf welches jede echte Naturphilosophie führen muß, ist, daß der Unterschied zwischen organischer und anorgischer Natur nur in der Natur als Object ist, und daß die Natur als ursprünglich productiv über beiden schwebt. Wenn die Functionen des Organismus überhaupt nur unter der Bedingung einer bestimmten Außenwelt, einer anorgischen Welt, möglich sind, so muß die Organisation und ihre Außenwelt wieder gemeinschaftlichen Ursprungs, d. h. sie müssen wieder Einem Producte gleich sein; so müssen auch in der unorganischen Natur alle Erklärungsgründe des Organismus liegen. Man kann dies nicht anders erklären, als dadurch, daß die unorganische Natur zu ihrem Bestand und Fortdauer selbst wieder eine höhere dynamische Ordnung der Dinge voraussetzt, welcher jene selbst unterworfen ist. Es muß ein Drittes geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwischen beiden erhält. Die ganze Natur gleichsam mit Einem Schlage (wie es sein muß) zu erklären, ist nur durch eine Wechselbestimmung des Organischen

[1] Erster Entw. eines Systems der Naturphil., S. 299—302, 305—307.

und des Unorganischen möglich. Die Ursache alles Organismus muß außerhalb der Sphäre des Organismus selbst fallen, sie kann aber ebensowenig in die Sphäre des Mechanismus fallen; denn der Organismus kann dem Anorgischen nicht untergeordnet sein. Sie muß also in eine Sphäre fallen, die Organismus und Mechanismus (die beiden Entgegengesetzten) selbst wieder unter sich begreift, und höher ist, denn Beide. Aber was ist denn der Organismus, als die concentrirte Natur selbst, oder der allgemeine Organismus im Zustand seiner höchsten Contraction? Es muß also eine Identität der letzten Ursache angenommen werden, wodurch, als durch eine gemeinschaftliche Seele der Natur — die Weltseele —, organische und unorganische, d. h. die allgemeine Natur beseelt ist: das gemeinschaftliche Princip, das, zwischen anorgischer und organischer Natur fluctuirend und die Continuität derselben unterhaltend, die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält. Die Natur ist in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei, und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig, weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird; und darum erblickst Du in der Natur Deinen eigenen Verstand. (Freiheit und Nothwendigkeit müssen im Absoluten vereinigt sein: Freiheit, weil das Absolute aus absoluter Selbstmacht; Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seins, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt.) Da die gesammte Natur zu Einer Organisation verknüpft ist, so kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in diesen allgemeinen Organismus sich fügte, oder ihm unterworfen wäre, kurz es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben; der allgemeine Organismus wirkt absolut assimilirend. Wenn in der organischen Natur nur der allgemeine Organismus gleichsam sich contrahirt, so müssen in der allgemeinen Natur wenigstens die Analoga aller seiner organischen Kräfte vorkommen.[1]

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 215, 218

1. Und so wäre das Licht das, was in der allgemeinen Natur der Ursache des Bildungstriebes in der organischen entspricht. Das, was wir Licht nennen, ist überhaupt nicht Materie, selbst nicht eine im Werden begriffene Materie; es ist vielmehr das Werden selbst: Lichtwerdung das unmittelbarste Symbol der nie ruhenden Schöpfung. Licht ist das große Mittel, dessen sich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten. Wir sind genöthigt, die positive Materie, die sich im Licht und in der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflösungsmittel aller Materie anzusehen.[1]

2. Damit die Productivität nur überhaupt an einem Punkte fixirt werde, müssen Grenzen gegeben sein. Der unmittelbare Effect der begrenzten Productivität ist ein Wechsel von Contraction und Expansion in der Materie. In diesem Wechsel entsteht nothwendig ein Gemeinschaftliches, aber nur im Wechsel Bestehendes. Er kann nicht fixirt werden durch irgend etwas, das im Wechsel selbst als Glied begriffen ist; also kann er nur durch ein Drittes fixirt werden. Dieses Dritte muß eingreifen können in jenen ursprünglichen Gegensatz. Der Gegensatz ist Aufhebung der Identität. Aber die Natur ist ursprünglich Identität; es wird also in jenem Gegensatz wieder ein Streben nach Identität sein müssen. Identität, aus Differenz hervorgegangen, ist Indifferenz: jenes Dritte also ein Streben nach Indifferenz, das durch die Differenz selbst, und wodurch hinwiederum diese bedingt ist. Die Bedingung der Fortdauer des Dritten ist die beständige Fortdauer des Gegensatzes, so wie umgekehrt, daß der Gegensatz fortdauert, durch die Fortdauer des Dritten bedingt ist. Daß aber der Gegensatz fortdauere, ist

(Einleitung, S. 82), 93, 156, 258, 174, 253 (Von der Weltseele, S. 305, III—IV, 234), 207 (Philosophische Schriften, S. 184), 67, 236.

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 236—237; Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 129; Von der Weltseele, S. 168.

nur dadurch denkbar, daß er unendlich ist, daß die äußersten Grenzen ins Unendliche aus einander gehalten werden: so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis, nie die letzte und absolute Synthesis selbst producirt werden kann. Aber die Fortdauer des Gegensatzes ist für jedes Product Bedingung des Strebens nach Indifferenz. Die so bestimmte Organisation ist keine andere, als die Organisation des Universums im Gravitationssysteme. Die Schwerkraft ist einfach, aber ihre Bedingung ist Duplicität; die aufgehobene Dualität ist die Materie, insofern sie nur Masse ist. Hier stoßen wir auf die Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller Materie. Die allgemeine Dualität in der Natur ist durch die allgemeine Gravitation in die Natur gekommen.[1] Dasselbe hatte Schelling schon, wie wir oben sahen, dem Magnetismus zugeschrieben, an einer dritten Stelle[2] bürdet er es der „unbekannten" Ursache des Magnetismus auf: und anderswo[3] theilweise dem Lichte. Dies ist also nicht ganz ohne Verwirrung (und klar nur dadurch, daß Alles im Absoluten eins ist): ebenso, wo er nun aus der Gravitation die Darstellung des allgemeinen Organismus, nämlich das System der Himmelskörper, den Gegensatz der Sonne gegen die Planeten und die Particularitäten der letztern ableiten will.[4]

3. Die dynamische Organisation des Universums ist abgeleitet, nicht aber das Gerüste derselben. Jene Organisation setzt eine Evolution des Universums aus Einem ursprünglichen Product, ein Zerfallen dieses Products in immer neue Producte voraus. Der Grund dieses unendlichen Zerfallens soll in die Natur durch Eine ursprüngliche Dualität gelegt worden sein, und diese Entzweiung muß angesehen werden als entstanden in einem ursprünglichen Identischen, welches aber nicht denkbar ist, wenn

---

[1] Erster Entw. eines Systems der Naturphil., Einleitung, S. 57—58, 60—62, 65 (Von der Weltseele, S. 43); der Entwurf selbst, S. 127.
[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 310.
[3] Von der Weltseele, S. 17.
[4] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 127—130.

nicht jenes Identische als eine absolute Involution, als ein dynamisch Unendliches (nicht unendliches Außereinander) gesetzt wird; denn alsdann war in das Product mit einem Zwiespalt eine unendliche Tendenz zur Entwickelung geworfen. Diese unendliche Tendenz wird für die Anschauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit sein. In dieser Evolution würde also nichts unterschieden werden, d. h. kein Moment der Zeit wäre auf bestimmte Art erfüllt, wenn nicht in dieser Reihe ein Retardirendes wäre, was jener Tendenz das Gleichgewicht hielte. Die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit setzt also als letzte Factoren eine accelerirende und eine retardirende (Repulsiv- und Attractiv-) Kraft voraus, die beide an sich unendlich und nur wechselseitig durch einander begrenzt sind. Vermöge der wechselseitigen Einschränkung dieser Kräfte kommt es in keinem gegebenen Momente der Zeit zur absoluten Evolution; sonst würde, durch die Uneingeschränktheit der accelerirenden Kraft, die Natur nichts, als ein absolutes Außereinander darbieten, den unendlichen Raum. Wäre dagegen die retardirende Kraft uneingeschränkt, so würde für die Anschauung nur ein absolutes Ineinander, d. h. der Punkt entstehen, welcher, als bloße Grenze des Raums, Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum ist. Keine von beiden Kräften würde für sich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Die Expansiv-Kraft würde in keinem Theil des Raums auch nur einen Moment weilen, den Raum also nirgends erfüllen. Je mehr das Gegengewicht der retardirenden Kraft steigt, desto längere Zeit hindurch wird die expansive Tendenz in jedem Punkte des Raums weilen, den Raum also in höherem Grade erfüllen. So sind verschiedene Dichtigkeitsgrade möglich. Durch die beiden abgeleiteten Kräfte ist zwar die endliche Geschwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet. Aber sie muß auch schlechthin gehemmt, d. h. an bestimmten Punkten gehemmt werden; denn sonst würde die Natur ein unendlich Wandelbares. Es ist aber

keine Kraft, durch welche eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muß also zu jenen beiden Kräften diese als die dritte, wodurch erst die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Product wird, hinzugefügt werden. Erst von diesem Standpunkte aus kann die Natur als Product angesehen werden, welchen Standpunkt Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft genommen hat. So hört unser System gerade da auf, wo Kants und seiner Nachfolger dynamische Physik anfängt.[1] Wie Reinhold und Fichte also in der ideellen Reihe der Philosophie sich an Kant anschließen mit dem ausgesprochenen Zwecke, sein System rückwärts auf höhere Principien zurückzuführen, so Schelling für die Naturseite der Philosophie.

Das Resultat dieser naturphilosophischen Betrachtungen ist am Besten in folgenden Worten enthalten: So verliert sich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller positiven Principien in der Welt. Selbst jener ursprünglichste Gegensatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten scheint, verschwindet in dieser Idee. Man kann die Haupterscheinungen der Natur ohne einen solchen Conflict entgegengesetzter Principien nicht construiren. Aber dieser Conflict ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existirt nicht an sich, sondern nur in diesem Streit: und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt. Sobald dieser Streit aufhört, verschwindet sie, indem sie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt.[2] So hat Schelling, indem er, statt der Kategorien des Verstandes, das speculative Princip der Wahrheit, die Identität des Entgegengesetzten und die Entgegensetzung des Identischen, in die Naturbetrachtung einführte,

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 311—316; Einleitung, S. 82—83.

[2] Von der Weltseele, S. 47.

besonders den Magnetismus, wo der Nord- und Süd-Pol einander suchen, und jeder sich selber flieht, als diese naive Darstellung des philosophischen Begriffes aufgefaßt.

II. Die Transscendentalphilosophie ist die inwendig gewordene Naturphilosophie; und der ganze Stufengang des Objects, den wir im Bisherigen beschrieben haben, wird jetzt als eine successive Entwickelung des anschauenden Subjects wiederholt. Es ist das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus (heißt es in der Vorrede), daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Nothwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen: was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs Neue unter die Prüfung zu nehmen: und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen. Der transscendentale Idealismus wird hier zu dem erweitert, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens, indem seine Principien wirklich auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens ausgedehnt werden. Zu dem Ende werden alle Theile der Philosophie in Einer Continuität, und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Bewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Document dient, vorgetragen. Die Darstellung dieses Zusammenhangs ist eigentlich eine Stufenfolge von Anschauungen, durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt. Den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollständig darzustellen, ist weder der Transscendental- noch der Natur-Philosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften möglich; jene ist als ein nothwendiges Gegenstück zu dieser zu betrachten.[1]

In einer Einleitung wird dies Verhältniß beider Wissenschaften genauer also angegeben: Alles Wissen beruht auf der

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, Vorrede, S. V—VI, VIII—X.

Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unserm Wissen Natur nennen: der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich, oder die Intelligenz; diese ist das Bewußte, jene das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen Beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Hauptaufgabe der Philosophie ist, diese Uebereinstimmung zu erklären. Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben, d. h. den einen Factor dem andern vorsetzen und von ihm ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen. — Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Diese Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? Die Naturwissenschaft nähert sich der Auflösung dieser Aufgabe. Wenn alles Wissen zwei Pole hat, so muß es zwei Grundwissenschaften geben, die sich wechselseitig suchen und ergänzen; und es muß unmöglich sein, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mislungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren: die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig

in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird. — Oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen, ist die der Naturphilosophie entgegengesetzte Richtung und Aufgabe der Transscendental-Philosophie, der andern nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie. Alle Philosophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen.[1]

Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst; und die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht. Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht; denn dies ist in der Natur selbst gegründet. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, blos objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem, zu denken, so werden sie dies verstehen lernen. Alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur.[2] Ein Platonisch-Schleiermacher'scher Gedanke, den wir auch bei Schlegel wiederfanden, und der in dem Schiller'schen „Geheimniß der Reminiscenz ebenfalls die Grundlage bildet.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern sich reduciren, ist kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe: und es ist identisch mit dem absoluten Vorurtheil „Ich bin," dem einzig unmittelbar Gewissen, das, weil es außerhalb des unmittelbaren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten ist. Das transscendentale Wissen

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 1—7.

[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I., H. 2, S. 84—86.

unterscheidet sich vom gemeinen dadurch, daß ihm die Gewißheit vom Dasein der Außendinge ein bloßes Vorurtheil ist. Die Natur der transscendentalen Betrachtungsweise besteht überhaupt darin, daß ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen, Handeln das Bewußtsein flieht, und absolut nicht-objectiv ist, zum Bewußtsein gebracht und objectiv wird, kurz, in einem beständigen Sich-selbst-Object-Werden des Subjectiven. Die ursprünglichen Ueberzeugungen oder Vorurtheile, durch welche die (ganz den drei Kantischen Kritiken entsprechende) Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst bestimmt wird, sind erstens, daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen nichts Anderes ist, als was wir an ihnen vorstellen. Zu erklären, wie Vorstellungen, die sich uns mit Zwang aufdrängen, absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existirenden Gegenständen, ist also die erste Aufgabe der Philosophie, deren Auflösung identisch ist mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat. Die zweite ebenso ursprüngliche Ueberzeugung ist, daß Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objective Realität erlangen können. Hierdurch ist ein zweites Problem bestimmt: wie durch ein blos Gedachtes ein Objectives veränderlich sei, so daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme. Die Auflösung dieser Aufgabe ist die praktische Philosophie. Aber drittens sehen wir uns mit diesen beiden Problemen in einen Widerspruch verwickelt. Wie ist eine Herrschaft des Gedankens über die Sinnenwelt möglich, wenn die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavinn des Objectiven ist? Die Auflösung dieses Problems, des höchsten der Transscendental-Philosophie, ist die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den

Vorstellungen gedacht werden? Dies ist nur denkbar, wenn die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert: hier ist sie mit Bewußtsein, dort ohne Bewußtsein productiv. Diese Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit ist das zweckmäßige Thun der Natur, das doch nicht zweckmäßig erklärbar ist: und, insofern diese Identität ins Princip der Transscendental-Philosophie, ins Ich, ins Bewußtsein zurückkehrt, die ästhetische Thätigkeit. Das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes ist die Philosophie der Kunst. Die Philosophie beruht ebenso gut, wie die Kunst, auf dem productiven Vermögen. Statt daß aber die Production in der Kunst nach Außen sich richtet, um das Unbewußte durch Producte zu reflectiren, richtet sich die philosophische Production unmittelbar nach Innen, um es in intellectueller Anschauung zu reflectiren.[1] — Der Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Idealismus ist dem gleich zu schätzen, welcher bisher zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gemacht wurde. Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche Beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind.[2]

A. Die theoretische Philosophie gibt zuerst das Princip des transscendentalen Idealismus an, deducirt denselben zweitens, und stellt endlich ihr System nach Grundsätzen desselben auf.

1. Princip des transscendentalen Idealismus: Das höchste Princip des Wissens, nicht des Seins, ist das Selbstbewußtsein. Soll durch dieses Princip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen: und Form und Inhalt müssen durch einander bedingt, und einander vorausgesetzt sein. Um aus diesem Cirkel herauszukommen,

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 8—10, 12—19, 21.
[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 129.

müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben untheilbaren Act des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. Das Wissen ist entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes; und auch das Bedingte wissen wir nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Da nur ein solches Wissen unbedingt ist, was in identischen oder analytischen Sätzen ausgedrückt, also einzig durch das Subjective bedingt ist, das ursprüngliche Wissen aber, als synthetisches Zusammentreffen des Subjectiven und Objectiven, über die Identität des Denkens hinausgeht: so muß ein Punkt gefunden werden, worin das Identische und Synthetische eins sind. Das dunkle Gefühl dieses Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwanges hervor, mit dem wir irgend einen Satz für das absolut Wahre halten. In diesem muß das Object und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung, ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittelung eins sein; denn nur so ist dieser Satz zugleich ein identischer, wo der Begriff nur mit dem Begriffe, und ein synthetischer, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstande verglichen wird. Diese vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens, wo das Angeschaute auch das Anschauende ist, ist der Act des Selbstbewußtseins, aus dem der Begriff des Ich entsteht, und außer welchem das Ich nichts ist. Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt sich zum Object wird, und das Ich selbst, das Object, sind absolut eins. Das Ich ist nichts Anderes, als das sich Object werdende Denken; das Denken des Ich und das Ich selbst sind absolut eins. Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Das Ich ist das Unbedingte, weil es schlechterdings nicht Ding, Sache werden kann; objectiv beweisen, daß das Ich unbedingt sei, hieße beweisen, daß es bedingt sei. Dieses Wissen muß ein absolut freies sein, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittelung von Begriffen führen: also

überhaupt ein Anschauen sein, das, als freies, sich selbst zum Object habendes Produciren, nicht sinnliche, sondern intellectuelle Anschauung, das Organ alles transscendentalen Denkens, ist. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Was uns durch den ursprünglichen Act der intellectuellen Anschauung entsteht, ist der Satz Ich = Ich, der einzig mögliche zugleich identische und synthetische Satz, der eine ursprüngliche Duplicität in der Identität, ein Object, das von sich selbst Ursache und Wirkung, Producirendes und Product, Subject-Object ist, ausdrückt. Ich ist sowohl der Inhalt (das Object), als die Form des Satzes (die analytische Beziehung der Identität). Nur so entspringt aus dem ursprünglich Nichtobjectiven ein Objectives, öffnet und entwickelt sich die ganze Welt der Intellectualität.[1]

Man weiß nur, was durch den Satz Ich = Ich gegeben ist; und doch läuft dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie, auf Egoismus jeder Art hinaus. Dies Ich ist nicht der bloße Ausdruck der Individualität, sondern das absolute Ich, der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewußtseins, der allen Dingen das Dasein gibt. Der Anfang und das Ende dieser Philosophie ist also Freiheit, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Die Urform des absoluten Ich ist reine Identität. Was sollte es heißen, etwas setzen, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas Anderes, sondern nur

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 26—28, 34—36, 38—52, 62, 53—59; Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 5, 13 (S. 3, 8); Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1795), S. 25, 42—43, 57—58.

durch sich selbst, durch sein bloßes Sein absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseins im Centrum seiner Identität zu sammeln, und Alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten. Das Ich ist also schlechthin Eines. Das Ich ist überall Ich; es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit. Das letzte Ziel des endlichen Ich ist Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewußtsein, und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Zernichtung der Persönlichkeit vorgestellt werden. So liegt, was allen Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Absoluten); was Geist von Geist scheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem. [1]

2. Deduction des Idealismus. Der Mechanismus des Entstehens der objectiven Welt muß aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig dargelegt werden. Es wird wohl Niemand sein, der, wenn er sieht, wie die Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte u. s. w., ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nöthig finde. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Das Dasein dieser Gezwungenheit muß aus der Natur des Ich selbst erst deducirt werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freie Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. (Der Dualismus ist jetzt ein vollkommen immanenter geworden.) Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches Alles aufgetragen ist, und

---

[1] Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie, S. 37, Anm.; System des transscendentalen Idealismus, S. 59, 61—62; Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 39—41, 51—52, 100 (S. 23—24, 29—30, 54—55); Von der Weltseele, S. 195.

wir erblicken in der objectiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Thätigkeit. Das Ich ist ursprünglich unendliche Thätigkeit, reines Produciren (der Inbegriff aller Realität); um, was Bedingung des Selbstbewußtseins ist, für sich selbst Object, Product zu werden, muß es sein Produciren begrenzen, und sich damit etwas entgegensetzen, das in der ursprünglichen Handlung des Selbstsetzens zugleich gesetzt ist. Das Ich kann als Ich unbegrenzt sein, nur insofern es begrenzt ist: und umgekehrt begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden. Die Schranke soll aufgehoben werden, damit das Werden ein unendliches: und zugleich nicht aufgehoben werden, damit es nie aufhöre, ein Werden zu sein. Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke (also ein stetes Sollen) aufgelöst werden. [1]

3. System der theoretischen Thätigkeiten. Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein, ist Eins und dasselbe. Die begrenzende (unbegrenzbare) Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtsein: die begrenzte ist das blos Objective im Selbstbewußtsein; durch eine dritte, aus beiden zusammengesetzte, entsteht das Ich des Selbstbewußtseins. Die nach Außen gehende, ihrer Natur nach unendliche (reelle, begrenzbare) Thätigkeit ist das Objective im Ich: die auf das Ich zurückgehende (ideelle, subjective) ist nichts Anderes, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Das Ich des Selbstbewußtseins ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen, der nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden kann. Das philosophische Talent besteht darin, sich in der freien Wiederholung dieser Handlungen

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 63, 65—70, 72—74.

ihrer ursprünglichen Nothwendigkeit bewußt zu werden. Eine Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchschauen, ist Gegenstand einer unendlichen Aufgabe. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen, aufzählen und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen. Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, durch welche jene Eine ursprüngliche Synthesis succesſiv zusammengesetzt wird.[1]

a. Erste Epoche von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung.[2]

α. Das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das Negative in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als etwas sich Fremdes zu finden. Insofern ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte. Dies Selbstanschauen in der Begrenztheit heißt das Empfinden. Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst: das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, aber doch nur in sich selbst, d. h. es findet in sich aufgehobene Thätigkeit. Daß das Negative durch das Ich gesetzt sei, können zwar wir, aber unser Object, das Ich, kann es nicht sehen, weil es nicht zugleich sich Object werden und sich anschauen als sich Object werdend kann; auf dieser Unmöglichkeit beruht die Realität aller Empfindung. Daß die bestimmte Begrenztheit nicht bestimmt sein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und doch mit dieser zugleich und durch Einen Act entsteht, macht, daß sie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist.[3]

β. Das Ich schaut sich selbst als empfindend an. Im Empfinden wird überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern

---

[1] System des transscendent. Idealismus, S. 80, 84—87, 89, 96—99.
[2] Ebendaselbst, S. 100.
[3] Ebendaselbst, S. 106, 108, 110—112, 118.

nur der eines Leidens gedacht. Damit das Ich Empfindendes und Empfundenes zugleich werde, muß der Act des Empfindens selbst wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser ins Bewußtsein komme. Das Ich ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Grenze hinausgehende Thätigkeit ist; d. h. es soll das Entgegengesetzte thätig in sich aufnehmen. Dies ist nun nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt; die ganze theoretische Philosophie hat nur dieses Problem zu lösen, wie die Schranke ideell werde, oder wie auch die ideelle (anschauende) Thätigkeit begrenzt werde. Das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden ist für das ideelle Ich Ein und dasselbe. Das Mittlere zwischen diesem Aufheben und Hervorbringen der Grenze ist das Bestimmen derselben. In dieser Handlung wird das Ich Empfindendes für sich selbst; es wird sich als activ (empfindend) zum Objecte. Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verschwindet als solche aus dem Bewußtsein, und ist in das Ding-an-sich verwandelt, ihren dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfenen Schatten, und insofern selbst ein Product des Ich; es ist hier etwas jenseits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze sich erklärt. Was innerhalb der Grenze zurückbleibt, ist das rein Objective des Ich, das Ich-an-sich, die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit, welche ein ideelles Substrat bekommt; es bleiben zwei sich reell Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück. [1]

γ. Erst die productive Anschauung versetzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit, und ist der erste Schritt des Ich zur Intelligenz. Wie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hin-

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 121—122, 124—126, 133—134, 127, 130, 137—141, 158.

ausstreben muß: so, um producirend für sich selbst, über jedes Product. Das zur Intelligenz erhobene Ich ist das Höhere, in welchem das Ding-an-sich außer dem Ich und dies nur objective oder reelle Ich, die an sich unvereinbar sind, zusammengefaßt werden. Kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich diesen Gegensatz nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität hervorzubringen. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Thätigkeit. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich noch Ding-an-sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen Beiden liegendes Product sein. Da die Thätigkeit des Ich, als ein Streben, das Unendliche zu erfüllen, an sich positiv und der Grund aller Positivität ist: so muß die Thätigkeit des Dings-an-sich nur als die absolut und ihrer Natur nach negative, als die einschränkende der ersten denkbar sein. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Thätigkeit des Dings-an-sich erscheint, ist nichts Anderes, als die ideelle, in das Ich zurückgehende Thätigkeit des Ich. Im Product müssen beide Thätigkeiten als entgegengesetzte vorkommen, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, ohne daß sie darum aufhörten, Thätigkeiten zu sein. Die Eine dieser Thätigkeiten würde, wenn sie uneingeschränkt wäre, das positiv Unendliche: die andere, unter gleicher Bedingung, das negativ Unendliche produciren; sie treffen mit der dritten synthetischen Beider in dem zusammen, was wir Materie nennen. (Eine solche Deduction der Materie nannte Schelling anderwärts,[1] mit einem Ausdrucke Kants,[2] eine transscendentale Erörterung ihres Begriffs.) Als fixirte ruhende Thätigkeiten, sind sie Kräfte: die Expansiv- oder Repulsiv-Kraft breitet sich, als positiv, ins Unendliche nach allen Richtungen aus; die hemmende, retardirende, oder Attractiv-Kraft, wirkt, als negativ, aller Richtung entgegen, ist also bestrebt, Expansion auf den bloßen

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 300.

[2] Kritik der reinen Vernunft, S. 30, 36.

Punkt zurückzubringen. Durch die Schwerkraft, die eigentlich productive und schöpferische, vermöge welcher jene beiden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in Einem und demselben identischen Subjecte gesetzt werden, wird erst die Construction der Materie vollendet; und nun kann sie der Verstand auffassen als ein Product, das, unabhängig von ihm, durch den Zusammenstoß entgegengesetzter Kräfte wirklich geworden ist.[1] Ungeachtet der schlagendsten Aehnlichkeit des Schelling'schen Idealismus mit dem der Wissenschaftslehre in Vortrag, Inhalt und Methode (eine Aehnlichkeit, die bis zur Beibehaltung des unendlichen Progresses und einer letztlichen Unerklärbarkeit geht), wird das Spiel der Kräfte des Subjects, bei Fichte, doch bald, bei Schelling, in das objective, absolute Ich, oder in die Substanz des Absoluten hinübergeführt, und als der schöpferische Gedanke der Natur erkannt.

Auf dieselbe Weise leitet Schelling unmittelbar aus den drei Grundkräften die drei Dimensionen der Materie ab, und zwar erstens die Linie oder Länge, und deren Function, den Magnetismus, wo die Kräfte noch in Einem und demselben Punkt vereinigt sind: Sobald beide Kräfte außer einander sind, entspringt, im zweiten Moment der Construction der Materie, die Breite, welche durch die Elektricität repräsentirt wird, die nicht, wie der Magnetismus, blos in der Länge, sondern in der Länge und Breite wirkt. So gewiß drittens die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Kräfte Eines und desselben Punkts sind, so gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entstehen, sich wieder zu vereinigen und zu durchdringen; was dem Product die Undurchdringlichkeit und Dicke gibt in der vollendeten Construction, die der chemische Proceß bezeichnet, welcher nach allen drei Dimensionen zugleich wirkt. Der Galvanismus ist nicht ein einzelner Proceß, sondern der allgemeine Ausdruck

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 148, 154, 156, 159—160, 163—164, 167—172, 174—176; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 314.

für alle ins Product übergehenden Processe. Unter allen verschiedenen Formen kehrt immer nur Eine und dieselbe Triplicität wieder. Die Transscendental-Philosophie ist nichts Anderes, als ein beständiges Potenziren des Ich; ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Act des Selbstbewußtseins enthalten sind. Die drei Momente in der Construction der Materie entsprechen den drei Acten in der Intelligenz. So ist offenbar, daß alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen; in diesem Sinne hat Hemsterhuis Recht, die Materie den geronnenen Geist zu nennen, — sie ist der erloschene Geist, und umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt.[1]

b. Zweite Epoche: Von der productiven Anschauung bis zur Reflexion. Wie kommt das Ich dazu, sich selbst als productiv anzuschauen? Durch das Eingreifen einer dritten Thätigkeit wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ich, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird. Die beiden im Princip identischen Thätigkeiten sind unterschieden durch die zufällige Grenze des Ich und des Dings-an-sich. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als äußere Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ich, und kann insofern innere Anschauung heißen. Alle Anschauung ist in ihrem Principe intellectuell: daher die objective Welt nur die unter Schranken erscheinende intellectuelle. Sollte das Ich sich selbst in der äußern Anschauung als anschauend (producirend) erkennen, so müßte es die äußere Anschauung beziehen auf die jetzt wieder hergestellte ideelle, die aber nun als innere erscheint. Das Resultat der Beziehung wäre auf der einen Seite das Angeschaute, das sinnliche

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 176—186, 190—191.

Object (losgetrennt von der Anschauung als Act): auf der andern, der innere Sinn.[1]

Soll das Ich die Grenze zwischen sich und dem Object anerkennen als zufällig, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch Etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden, in den es nicht wirklich zurückgehen kann; das ist das Gefühl der Gegenwart. Das Ich kann das Object nicht sich entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam contrahirt zu fühlen auf Einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes, als das Selbstgefühl, worin der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung, sich selbst zum Object wird; das Ich wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object. Das ist die Zeit: nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft; sondern das Ich selbst, in Thätigkeit gedacht. Die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Object wird, ist der unendliche Raum, die reine Extensität, gleichsam das aufgelöste Ich. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren.[2]

Hierauf sucht Schelling, wie Fichte, die Kantischen Kategorien zu deduciren: Dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht oder was nur eine Größe in der Zeit hat, wird als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen; dasjenige hingegen, was am Object dem äußern Sinn entspricht oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. Raum und Zeit im Ich, Substanz und Accidenz im Object lassen sich nur für uns, die wir philosophiren, unterscheiden; jetzt sollen sie

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 193, 197, 201—202, 204—206.

[2] Ebendaselbst, S. 211—214, 216, 221.

dem Ich selbst unterscheidbar werden. Indem das Ich von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, und das zweite Produciren dem ersten entgegengesetzt ist, so wird es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object. Davon, daß das folgende Object mit dieser bestimmten Begrenztheit producirt wird, liegt der Grund im ersten Produciren. Mit einem Worte, nur das Accidentelle des zweiten Producirens kann durch das erste bestimmt sein. Das ist das Causalitätsverhältniß, die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen. Wenn geurtheilt wird, A sei die Ursache von B, so heißt dies so viel: die Succession, die zwischen Beiden Statt findet, findet nicht nur in meinen Gedanken, sondern in den Objecten selbst Statt; ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, sondern in meinem bewußtlosen Produciren. Es ist aber kein Causalitätsverhältniß construirbar ohne Wechselwirkung; denn beide im Verhältniß stehenden Substanzen müssen zugleich, folglich durch einander gesetzt werden. Als Ursache ist jedes Object Substanz, als Wirkung Accidenz. Die beiden ersten Kategorien sind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle; erst durch die Kategorie der Wechselwirkung wird das Object für das Ich zugleich Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung. Durch das Verhältniß von Substanz und Accidenz ist nur Ein Object bestimmt: durch das Verhältniß von Ursach und Wirkung, eine Mehrheit von Objecten; durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu Einem Objecte vereinigt. Und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist. Die Organisation des Universums ist nichts Anderes, als eine Organisation der Intelligenz selbst, die durch alle ihre Producte hindurch immer nur

den absoluten Gleichgewichtspunkt mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.[1]

Auch eine Ableitung der Individualität versucht Schelling bei dieser Gelegenheit zu geben: Jeder muß, um sich selbst zu erklären, erst alle Individualität in sich aufgehoben haben; denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück, als die absolute Intelligenz. Bliebe die Intelligenz eins mit der absoluten Synthesis, so würde zwar ein Universum, d. h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen, aber es würde keine Intelligenz sein. Soll eine Intelligenz sein, so muß sie aus jener Synthesis heraustreten können, um sie mit Bewußtsein wieder zu erzeugen; aber dies ist abermals unmöglich, ohne daß in jene erste Beschränktheit eine besondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin bestehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Universum, sondern daß sie das Universum gerade von diesem bestimmten Punkte aus anschaut. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. In einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum, und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewußtsein geknüpft ist. Daß, was jenseits Deines Bewußtseins liegt, Dir erscheine als unabhängig von Dir, darin besteht eben Deine besondere Beschränktheit; für die reine Vernunft gibt es keine solche, also auch keine Zeit: für sie ist Alles zugleich.[2]

Die Wechselwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als absolute Synthesis oder als eine Anschauung der ganzen Succession der Vorstellungen begreiflich machen. Es läßt sich nun schlechterdings nicht denken, wie die ganze Succession

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 218—223, 228—229, 232—233, 237.

[2] Ebendaselbst, S. 238—244.

zum Object werde, ohne ein Begrenztwerden dieser Succession. Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begrenztheit getrieben, durch welche allein die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und sich selbst als productiv anschauen kann. Nun kann aber die Intelligenz so wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu sein. Also wird ihr jene Succession von Vorstellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieser Begrenztheit wieder unendlich zu sein; die Intelligenz muß die Succession anschauen als in sich selbst zurücklaufend. Ein solches Product ist das *organische*, welches unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch Alles, was für sie ein Aeußeres ist, von Innen heraus sich angebildet; und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ desselben ist. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben, sich zu organisiren; es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein. Die Organisation ist nichts Anderes, als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen, desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Theil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Soll die Intelligenz sich selbst als thätig in der Succession Object werden, so muß sie dieselbe anschauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit; ihr Object hat also ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst, ein solches Object aber heißt *lebendig*. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darin, daß die Intelligenz sich selbst erscheinen muß als organisches Individuum; die Intelligenz erkennt die vollkommenste Organisation als identisch mit sich selbst. Das *Krankheitsgefühl* entsteht durch nichts Anderes, als durch die partielle Aufhebung der Identität zwischen der

Intelligenz und ihrem Organismus; das Gesundheitsgefühl ist dagegen das Gefühl des gänzlichen Verlorenseins der Intelligenz im Organismus; der Tod ist die absolute Aufhebung jener Identität. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute als dieses: noch werde ich dasselbe sein, so wie diese Anschauung aufhört. Ein Zugleichsein aller Substanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist; dies ist die absolute Organisation. Die Organisation ist also die höhere Potenz der Kategorie der Wechselwirkung. Der Grundcharakter der Organisation ist, daß sie mit sich selbst in Wechselwirkung, Producirendes und Product zugleich sei. Empfindung, Materie und Organisation sind die drei Potenzen der Anschauung. Die drei Kategorien des Organismus, Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, entsprechen aber wieder den allgemeinen Naturkräften des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes.[1] Das Schematisiren, was wir später in Schellings Schule noch allgemeiner werden hervortreten sehen, zeigt sich schon hier sehr deutlich.

c. Dritte Epoche: Von der Reflexion bis zum absoluten Willensact. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint die Abstraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtsein desselben möglich; durch diese Abstraction erscheint das Produciren als ein Producirtes. Die Handlung, durch welche Begriff und Object (Anschauung), die bis jetzt unzertrennlich vereinigt waren, zuerst im Bewußtsein entgegengesetzt werden, ist das Urtheil. Ihre im Urtheil gesetzte Beziehung ist nur durch Anschauung möglich; eine solche Anschauung ist der Schematismus: das Schema die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes. Da derselbe Gegensatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zu

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 250—253, 255—256, 258, 260—263 (266).

Grunde liegt: so ist auch nur Eine ursprüngliche Kategorie, die der Relation. Vor oder jenseits der Reflexion ist das Object gar nicht durch die mathematischen Kategorien bestimmt, sondern nur das Subject; das angeschaute Object ist nicht an sich Eines, sondern nur in Bezug auf das anschauende Subject. Daß die zwei Klassen mathematischer Kategorien den Kategorien der Relation untergeordnet sind, geht daraus hervor, daß die dritte immer die Synthesis der beiden ersten ist, Allheit und Limitation aber ohne allgemeine Wechselwirkung nicht zu denken sind.[1] So wird über den Kantischen Inhalt noch manche Reflexion beigebracht, die Ursprünglichkeit der Kategorien der Modalität ebenfalls geläugnet, ein transscendentales Schema von dem empirischen unterschieden, der ganze Mechanismus der Kategorien vollständig aus einander gelegt u. s. w.[2] Man sieht Schellingen aber dabei die Unbehaglichkeit an, in einem Gebiete zu verSiren, wo er nur den Gedanken seiner Vorgänger folgen kann.

Erst dadurch, daß das Ich sich der transscendentalen Abstraction bewußt wird, kann es sich für sich selbst absolut über das Object erheben, und damit sich selbst als Intelligenz erkennen. Da nun aber diese Handlung der Abstraction, eben weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt nur die absolute Forderung übrig, es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen. Die Intelligenz kann nun die transscendentale Abstraction fixiren, welches aber schon durch Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit geschieht. — Insofern das Ich Alles aus sich producirt, ist alles Wissen a priori; aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, insofern ist Alles a posteriori. Es gibt also Begriffe a priori, ohne daß es angeborne Begriffe gäbe.

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 277—279, 281—282, 286, 292—294.

[2] Ebendaselbst, S. 295—296, 301—306.

Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborne. Da das Ich nicht ein von seinem Handeln verschiedenes Substrat ist, so sind die Begriffe nicht der Intelligenz eingepflanzt, sondern sie sind die Intelligenz selbst.[1]

B. Die praktische Philosophie. Die absolute Abstraction, d. h. der Anfang des Bewußtseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst, welches Wollen heißt. Der Willensact ist also die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne; denn hier wird das Ich als das Ganze, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes sich zum Objecte. Das Ich ist in der praktischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewußtlos, sondern mit Bewußtsein producirend, d. h. realisirend. Wie aus dem ursprünglichen Act des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, ebenso wird aus dem zweiten oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist.[2] Zum Behufe des freien Handelns und bestimmten Wollens der Intelligenz, das „nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr," wird dann, ungefähr wie im Fichte'schen Naturrecht, die Mehrheit der Individuen deducirt. „Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Princip, was, gleichsam als der gemeinschaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und Einrichter derselben (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind), den Grund ihrer Uebereinstimmung enthalte."[3]

1. Die Handlung, wodurch das Object dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch sein mit dem Object selbst;

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 309, 311, 316—318.
[2] Ebendaselbst, S. 322—326, 328, 330.
[3] Ebendaselbst, S. 331—363 (335, 342).

denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren. Das Vermittelnde, wie das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum bestimmten Object nur im Gedanken macht, ist das Ideal. Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object entsteht dem Ich unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es sein soll, zu verwandeln. Mein Handeln, indem ich ein Object bilde, muß zugleich ein Anschauen sein; woraus folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt sein muß. Jener Trieb also, der in meinem Handeln Causalität hat, muß objectiv erscheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit wirken würde durch einen Zwang der Organisation (Schmerz).[1] Der kategorische Imperativ Kants oder das Fichte'sche Sollen der reinen Selbstbestimmung bleibt auch hier noch Inhalt des Sittengesetzes: Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin; es schlägt vielmehr Alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig. Es wendet sich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewußtsein kommen, ohne seine Entgegensetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt; und dieser Gegensatz gleich möglicher Handlungen ist die Willkür. Also ist die Willkür die Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Object gewordene absolute Freiheitsact, mit welchem alles Bewußtsein beginnt.[2] Das höchste Gut ist, nach Schelling, wie bei Kant, Einheit der Glückseligkeit, die der Naturtrieb will, und des formalen Sittengesetzes: der in der Außenwelt herrschende reine Wille.[3]

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 365, 367—368, 377, 385—386.

[2] Ebendaselbst, S. 390—391, 393—394.

[3] Ebendaselbst, S. 403—404.

2. Fichten folgend, faßt er die *Rechtsverfassung* nur als den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes, wodurch es unmöglich gemacht werden muß, daß in der Wechselwirkung Aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde: Dieser Zwang kann nur gegen den eigennützigen Trieb gerichtet sein. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, wodurch das Handelnde in sich selbst entzweit ist; denn als Vernunftwesen, nicht aber als Naturwesen, kann es das dem Triebe Entgegengesetzte wollen. Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten. Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes als in der sichtbaren Natur, zum Behufe der Freiheit, herrscht, in welchem auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb unerbittlich erfolgen muß: das *Rechtsgesetz*, ein Mechanismus, der nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut.[1] Als *Garantie* des Rechts verlangt Schelling die Trennung der drei Staatsgewalten, die Föderation aller Staaten, einen allgemeinen Völkerareopag, wie in Kants ewigem Frieden: Zu diesem Ende muß in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrschen, welche zu der Freiheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.[2]

3. Im bloßen Begriffe der *Geschichte* liegt der Begriff einer Nothwendigkeit, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist. Diese *Nothwendigkeit* der Geschichte liegt darin, daß die Vernunftwesen das Ideal einer universellen rechtlichen Verfassung vor sich haben, welches nie durch das Individuum,

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 404—406.

[2] Ebendaselbst, S. 410—412.

sondern allein durch die ganze Gattung ausgeführt werden kann. Die Philosophie der Geschichte ist für die praktische Philosophie eben das, was die Natur für die theoretische ist. Die endliche Erreichung jenes Ziels, auf das alle meine Handlungen, als auf ihren letzten Zweck, gehen sollen, ist nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen. Daß Freiheit und Nothwendigkeit in der Geschichte verbunden sein soll, heißt: der bewußten frei bestimmenden Thätigkeit soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche, der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet, etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können; was bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem Einen oder dem Andern etwas Deutliches gedacht würde. Diese Nothwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher die ganze Geschichte sich entwickelt, und welche in das Absolute gesetzt werden muß, was das Anschauende und ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln ist. Wie kann mit dieser Gesetzmäßigkeit die Gesetzlosigkeit, d. h. die Freiheit, coexistiren? Die absolute Identität, dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und, obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven.[1] Hier ist Schelling einerseits noch so sehr in Kantisch-Jacobi'schen

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 413, 415, 420, 417, 422, 427, 424, 431—432, 434.

Formen stecken geblieben, daß er sagt: jenes absolut Identische könne nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens in der Religion sein.[1] Und doch ist mit dieser mangelhaften Form zugleich der absolute Inhalt der speculativen Wahrheit verflochten, durch welchen Schelling weit über alle Glaubens- und Reflexions-Philosophie hinausragt.

Es ist Ein Geist, der in Allen dichtet, und nicht unabhängig von uns ist, sondern sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst offenbart und enthüllt, und ohne diese Freiheit auch selbst nicht wäre. Die Geschichte als Ganzes ist also eine allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, ein fortgehender Beweis vom Dasein Gottes. (Die Geschichte als die totale Entwickelung des Lebens der göttlichen Vernunft aufgefaßt zu haben, ohne das Menschliche daran aufzugeben, das ist der Fortschritt Schellings gegen die frühern Begriffsbestimmungen der Geschichte.) Wir können drei Perioden dieser Offenbarung annehmen. Die erste ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört: der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher dies Schicksal als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz in offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen, und so allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen. Die Völker, durch Eroberungs- und Untersuchungssucht in wechselseitige Berührung

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 434—435.

gebracht, wurden gezwungen, bewußtlos und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen, der in seiner vollständigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß diese auch schon am Anfang in den Werken jener sich auf unvollkommene Weise offenbarte. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.[1] Vorher ist er nämlich, nach Schelling, nur ein im Werden Begriffenes. Schiller, der, an der Kantischen Grundlage, wie er selbst gesteht,[2] haftend, sich zugleich einen Ausweg aus ihren Abstractionen zu bahnen bemüht war, sagte schon 1786 in den „Philosophischen Briefen," die durch die Qual der Verzweiflung hindurch nach theosophischer Vereinigung mit Gott ringen: Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zu Aufhebung jener Trennung führen, oder Gott hervorbringen.[3]

Wenn alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nur in einem solchen Product sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Product muß die Natur sein; und dies eben ist das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflösung des gegebenen Problems gesucht werden kann. Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie, obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist.[4] Diese Kantische Bestimmung der teleologischen Urtheilskraft dient Schellingen nur dazu, den Uebergang aus der Geschichte in die Kunst zu machen: Es

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 437—441.
[2] Schillers sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. I., S. 236.
[3] Ebendaselbst, Bd. IV., S. 438.
[4] System des transscendentalen Idealismus, S. 444, 446.

muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in Einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist; und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus; erst durch eine solche ist also auch das ganze Problem der Transscendental-Philosophie (die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst. Diese Anschauung kann keine andere, als die Kunstanschauung sein.[1]

C. Philosophie der Kunst. Das Product jener Anschauung wird einerseits an das Naturproduct, andererseits an das Freiheitsproduct grenzen, und die Charaktere Beider in sich vereinigen müssen. Die Natur im Organischen fängt bewußtlos an, und endet bewußt; die Production ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjectiv) anfangen, und im Bewußtsein oder objectiv enden; das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products. In dem absoluten Zusammentreffen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist aller Streit aufgehoben; die Intelligenz wird also im Kunstproduct in einer vollkommenen Selbstanschauung enden. Das Gefühl, was diese Anschauung begleitet, wird das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein; alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst. Das Unbekannte, was die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts Anderes, als jenes Absolute, unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist. In den Künstlern hat es seine Hülle, mit der es sich in Andern umgibt, abgelegt, und treibt jene unwillkürlich zur Vollbringung ihrer Werke. So ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das uns von der absoluten Realität

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 450—451.

jenes Höchsten überzeugen muß, welches nie selbst objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist.[1]

Gegen diesen höchsten Standpunkt wird die Wissenschaft dann so sehr zurückgesetzt, daß in ihr sogar das Genie geläugnet wird, weil die Seite der bewußtlosen Thätigkeit zurücktritt: Die Kunst ist das Vorbild der Wissenschaft; und wo die Kunst ist, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Die ganze Philosophie geht aus und muß ausgehen von einem Princip, das, als das absolut Identische, schlechthin nichtobjectiv ist. Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt, als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises. Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst unbegreiflich, und, da ihr Object etwas schlechthin Nichtobjectives sein soll, sogar in sich selbst widersprechend zu sein scheint. Wenn es denn nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche nur eine intellectuelle sein kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objectiv, d. h. wie kann es außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer blos subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menschen anerkannte Objectivität jener Anschauung gibt? Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objectiv gewordene intellectuelle. Die Kunst ist also das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Document der Philosophie. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der

---

[1] System des transscend. Idealismus, S. 452—453, 456—460, 463.

Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Es läßt sich daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die absolute Objectivität gegeben ist, ist die Kunst, durch welche die mit Bewußtsein productive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet.[1]

Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieses ist der Fall mit unserem Systeme. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden ist: dergestalt, daß wir unser Object, das Ich selbst, allmälig bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophiren. Wie die Philosophie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, so werden mit ihr alle Wissenschaften, nach ihrer Vollendung, als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie, als eine neue Mythologie des ganzen Geschlechts (— eine Weltpoesie, wie auch Novalis sie bezweckte —), zurückfließen. Die Auflösung dieses Problems ist allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geschichte zu erwarten.[2] Hier zeigt sich am deutlichsten das Mangelhafte des Schelling'schen Standpunkts, der, die wissenschaftliche Entwickelung des Denkens herabsetzend, und alle dessen Vermittelungen, wie Jacobi, verschmähend, an den unmittelbaren Genuß und Anschauen des Absoluten in der Kunst gehen wollte. Wer eine solche Anschauung wie die beschriebene Erkenntniß der Indifferenz des absolut Idealen mit dem absolut Realen nun

---

[1] System des transscend. Idealismus, S. 468—472, 475, 479, 486.

[2] Ebendaselbst, S. 476—478.

einmal nicht habe, und außer jenem noch ein anderes Absolutes denke oder verlange, dem sei, nach Schelling,[1] zu keinem Wissen um dasselbe zu verhelfen, — er also eigentlich von Geburt unfähig, philosophische Gedanken zu haben. Es kommt aber darauf an, dies Princip zu beweisen. Schelling sah dies dann auch selber ein, und nachdem er sich von der Fichte'schen Methode losgemacht, suchte er nun, dem Spinoza folgend, in der mathematischen, der er die größte Evidenz der Beweise zuschrieb,[2] einen Scheinbeweis zu erzeugen. Dies ist die Aufgabe der nächsten Schrift, die aber, indem sie das absolute Princip, als eine willkürliche Definition, an die Spitze stellte, ebensosehr die Natur des philosophischen Beweises verkennt, nach welchem der Inhalt ein sich mit sich selbst vermittelnder und durch sich selbst rechtfertigender werden soll.

III. In der „Zeitschrift für speculative Physik" will Schelling das absolute Identitätsystem nicht mehr von einem einseitigen Standpunkte aus entwickeln, sondern an und für sich selbst aufstellen: „Nachdem ich seit mehreren Jahren die Eine und selbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendental-Philosophie, darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher, als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt blos für mich besaß und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren." Er protestirt also zwar gegen jede Aenderung, und behauptet, daß er sich in jenen frühern Darstellungen an diesem Systeme beständig orientirt habe, welches er wirklich für die alleinige Philosophie

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 71.
[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XII – XIII.

zu halten, die Keckheit habe.[1] Es ist aber offenbar, daß da auch diese Darstellung, wie die folgenden, ein Bruchstück geblieben ist, er selbst zur heutigen Stunde noch nicht die Totalität besitzt, die er vor über dreißig Jahren schon aufzubauen vergebens sich bemühte.

A. Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. Das Denken der Vernunft ist Jedem anzumuthen; um sie als absolut zu denken, um also auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu sein, wie sie von den Meisten vorgestellt wird; ja sie kann selbst nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird also durch jene Abstraction zum wahren Ansich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft, sind. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, überhaupt allen Unterschied, welchen die Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die blos an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind. Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles. Denn wäre etwas außer ihr, so verhielte sie sich dazu, wie Subjectives zu Objectivem, wenn sie dessen bewußt ist, und wenn nicht, wie Objectives zu Objectivem; Beides wäre aber wider die Voraussetzung.[2] Wenn dieser Beweis nun auch ganz

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XIII, III—IV.

[2] Ebendaselbst: S. 1—3.

streng ist, wie beweist, was doch die Hauptsache wäre, Schelling die vorausgesetzte Definition, aus welcher er floß?

1. Die Vernunft ist das Absolute. Alle Einwendungen gegen diesen Satz können nur daher rühren, daß man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so, wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist. Alles, was ist, ist der Vernunft, dem Wesen nach, gleich, und mit ihr Eines. Nicht die Vernunft setzt etwas außer sich, sondern nur der falsche Vernunft-Gebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft ist, das Subjective in sich selbst zu vergessen. Die Vernunft ist schlechthin Eine und sich selbst gleich. Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und, da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein, ist das Gesetz der Identität. Die absolute Identität ist schlechthin; und es gehört zu ihrem Wesen, zu sein. Die Vernunft ist eins mit der absoluten Identität; das Sein der Vernunft ist daher ebenso unbedingt, als das der absoluten Identität. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich; sie kann als Identität nie aufgehoben werden. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, d. h. an sich Eines. Nichts ist, dem Sein an sich nach, entstanden; nichts ist, an sich betrachtet, endlich. Die absolute Identität ist nicht aus sich selbst herausgetreten.[1]

2. Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität; das Sein der absoluten Identität ist eine ewige Wahrheit. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes A = A. Was zugleich mit dieser Form gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität selbst gesetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität; und diese ist unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt. Aber diese Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Wesen; denn aus demselben folgt

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 3—4, 6—9.

nur, daß sie ist. Sie muß also unmittelbar aus ihrem Sein folgen, mithin zur Form ihres Seins gehören. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität.[1] Hieran besonders knüpfte die Umbildung der Fichte'schen Wissenschaftslehre an.

3. Da Sein und Erkennen, Form und Wesen wieder identisch sind, so sagt Schelling: Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität. Die ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität ist also zugleich ihr Sein der Form nach, und umgekehrt jedes Sein der Form nach auch ein Erkennen (nicht ein Erkanntwerden) der absoluten Identität. Es gibt kein ursprünglich Erkanntes; sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet. Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Das Gesammte, was ist, ist an sich, oder seinem Wesen nach, die absolute Identität selbst: der Form seines Seins nach, das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität, welches unendlich ist.[2]

B. Auch hier ist also, wie in den früheren Darstellungen, eine ursprüngliche Duplicität sogleich in und mit der ursprünglichen Identität gesetzt, nicht erst aus derselben abgeleitet.

1. Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen; es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seins, obschon nicht dem Wesen nach, als Subject und als Object gesetzt ist. Es findet also zwischen Subject und Object kein Gegensatz an sich Statt: noch ist zwischen ihnen eine andere, als quantitative Differenz möglich. Es ist keine qualitative Differenz Beider denkbar, da keine Unterscheidung Beider

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 5–6, 9, 11.

[2] Ebendaselbst, S. 10, 12.

in Ansehung des Seins selbst, sondern nur in Ansehung der Größe des Seins Statt findet: so nämlich, daß zwar das Eine und gleiche Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität, gesetzt werde (A = B). Die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider gesetzt ist. In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar; die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich.[1]

2. Die absolute Identität ist absolute Totalität, die ich Universum nenne. Was außerhalb der absoluten Totalität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich. Es ist auch nichts an sich außerhalb der Totalität; und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, und die Quelle aller Irrthümer ist. Die quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität ist nur in Ansehung des einzelnen Seins denkbar. Die absolute Identität ist quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität, und ist nur unter dieser Form. Könnten wir Alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität gewahr, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die Eine oder die andere Seite fallen mag. Die in der Erscheinung entgegengesetzten Potenzen heben sich ursprünglich in der reinen ungetrübten Identität gegen einander auf. Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergießt, ist, dem Wesen nach, dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat; aber auch dieser Gegensatz erscheint als

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 13—16.

Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universum, sondern das Universum selbst; es ist gleich ewig mit ihr selbst. Die absolute Identität ist, dem Wesen nach, in jedem Theil des Universum dieselbe; ihr Wesen ist untheilbar.[1]

3. Nichts Einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst; jedes einzelne Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt quantitative Indifferenz Beider ist Unendlichkeit. Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Die absolute Identität ist im Einzelnen unter derselben Form, unter welcher sie im Ganzen ist; denn sie ist nur unter Einer Form. Sie ist in jedem Einzelnen ganz. Alles Einzelne ist also zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich; denn es drückt das Sein der absoluten Identität für seine Potenz unter derselben Form aus, wie das Unendliche. Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität.[2]

C. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig; jede ist eine relative Totalität. Natur ist die absolute Identität überhaupt, insofern sie als das objective Subject-Object actu existirt.[3]

1. Die erste relative Totalität ist die Materie, das primum existens, also das erste Vorausgesetzte: aber sie ist nicht an sich als diese, sondern nur insofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört und die absolute Identität für ihre Potenz ausdrückt.

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 16—21.
[2] Ebendaselbst, S. 22—25.
[3] Ebendaselbst, S. 26, 32, 47.

Die Kraft, durch welche die Attractiv- und Expansiv-Kraft als seiend und als immanenter Grund der Realität der Materie gesetzt werden, ist Schwerkraft; sie ist unmittelbar durch die absolute Identität gesetzt und muß als die absolute Identität gedacht werden, nicht insofern diese selbst in der Wirklichkeit ist, sondern insofern sie der Grund ihres eigenen Seins ist. Alle Materie ist ursprünglich flüssig. Das subjective, erkennende Princip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird in ihr reell. In der Materie ist Attractiv- und Expansiv-Kraft mit (in Ansehung des Ganzen) überwiegender Objectivität gesetzt. Beide Kräfte sind überhaupt nur mit quantitativer Differenz gesetzt. Es kann also in der Wirklichkeit nichts Einzelnes sein, worin beide in vollkommenem Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern gesetzt wären; dieses Gleichgewicht wird, auch in Ansehung dieser Potenz, nur im Ganzen des materiellen Universum existiren können. In der Materie sind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, alle Potenzen enthalten. Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universum, worin Alles verhüllt ist, was in den spätern Entwickelungen sich entfaltet.[1]

Die Expansiv-Kraft für sich allein ist, eben weil sie nach allen Richtungen wirket, richtungslos; nur beide Kräfte, in Einem Punkt vereinigt gedacht, geben die Linie, welche die erste Synthesis des Punkts mit dem unendlichen Raum vorstellt. Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Cohäsion, d. h. die zwischen je zwei Punkten dieser Linie befindliche Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widersteht, da in jedem Punkt Attractiv- und Expansiv-Kraft in relativer Identität sind. Die Schwerkraft ist durch die Cohäsion als seiend gesetzt. Cohäsion activ gedacht ist Magnetismus; er ist das Maximum der

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 35—38, 40—41, 46; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 315.

Cohäsion. Die Form jener Linie ist die des Magnetismus; die Länge kann also auch in der Natur nur unter der Form des Magnetismus existiren. Daher hat er, nach einem Göthe'schen Versuche, auf einen Körper, dessen Dimensionen nicht entschieden sind, z. B. einen Cubus, keine Gewalt. Die beiden Pole des Magnets repräsentiren uns die beiden ursprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen sich zu fliehen, doch aber noch in Einem und demselben Individuum vereinigt bleiben; der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte ist der Indifferenzpunkt. Die Materie im Ganzen ist als ein unendlicher Magnet anzusehen; in jeder Materie ist alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. Der Magnetismus ist Bedingendes der Gestaltung. Der empirische Magnet ist das Eisen; alle Körper sind potentialiter im Eisen enthalten, und bloße Metamorphosen desselben. Aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Totalmagnet einnehmen. In dem Totalmagnet muß der empirische Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden. Das materielle Universum, insbesondere unser Planetensystem, ist durch einen ursprünglichen Cohäsionsproceß gebildet; und letzteres ist im Ganzen auf gleiche Weise ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen ist: die Reihe der irdischen Körper ist gleich der Reihe der himmlischen.[1] Diese suchte dann Schubert, jene Steffens näher zu bestimmen. Ueberhaupt aber sind diese Sätze Schellings, wie er es selbst zu erkennen gibt, durch Steffens' geognostische Bestrebungen hervorgerufen worden.

2. Die zweite Potenz ist das Licht (A^2), ein inneres — wie die Schwere ein äußeres — Anschauen der Natur. Identität mit dem Licht ist Durchsichtigkeit. Die Wärme gehört nicht zum Wesen, sondern ist ein bloßer modus existendi des Lichts. Im Licht ist die absolute Identität selbst, und geht

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I., H. 1, S. 110, 112, 123—124, 115, 111; Bd. II., H. 2, S. 49—53 (59), 64—66.

in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft ist zwar dem Wesen nach die absolute Identität, aber nicht als seiend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seins ist. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht; und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt, obgleich sie gezwungen ist, als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten. Da das Licht die absolute Identität selbst ist, so ist dasselbe nothwendig auch seinem Wesen nach identisch. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen spectrum (ja wohl Farbengespenst) eines zusammengesetzten Lichts durch denselben Genius befreiet haben, dem wir so viel Anderes verdanken.[1] Später nennt er die Newtonische Lehre vom Licht sogar eine ins Unendliche mit sich selbst verdoppelte und vervielfachte Absurdität,[2] auch ein ganzes Gebäude von Fehlschlüssen.[3] In einer frühern Schrift aber war Schelling noch schwankend, ob nach Newton das Licht ursprünglich schon in eine Menge von einander verschiedener einfacher Actionen zersetzt sei, oder nach Göthe ursprünglich einfach sei.[4] Und in der Weltseele soll der weiße Strahl zwar nicht ursprünglich aus den sieben einfachen Farbenstrahlen zusammengesetzt sein, obgleich er doch zu so viel Strahlen im Prisma verbreitet werde: noch will Schelling daraus, daß ein prismatischer Strahl nicht weiter veränderlich sei, auf die absolute Einfachheit desselben zu schließen erlauben.[5] So spricht er anfänglich noch ganz in der Newtonischen Theorie und ihren Vorurtheilen.

Die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seins hervorbringt; die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seins existirende Schwerkraft. Das

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 47, 73, 78, 59—60 (Bd. I., H. 2, S. 38).

[2] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 165.

[3] Vorlesungen über die Methode, S. 270.

[4] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 32.

[5] Von der Weltseele, S. 33.

Licht ist das Existiren der absoluten Identität selbst; das Licht ist ein principium mere ideale actu existens. Selbst das Denken ist nur der letzte Ausdruck von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat. Die absolute Identität, insofern sie als Licht ist, ist nicht Kraft, sondern Thätigkeit. — In der Construction der Materie wird irgend ein Moment vorkommen, in welchem Attractiv- und Repulsivkraft sich absolut trennen; nun wirken sie nicht nur in Einer Linie nach entgegengesetzter Richtung, sondern von jedem Punkt der Linie aus nach allen Richtungen. Es wird also zu der ursprünglichen Dimension der Länge die der Breite hinzugekommen sein. Dieser Moment ist in der Natur durch die Elektricität bezeichnet. Daß nun aber die Elektricität nicht blos in der Dimension der Länge wirke, ist daraus offenbar, daß jeder elektrische Körper auf seiner ganzen Oberfläche elektrisch wird. Der Gegensatz, welcher im ersten Moment noch als vereinigt in Einem und demselben identischen Subject erscheint, erscheint in diesem als an zwei verschiedene Individuen vertheilt, die wie die zwei entgegengesetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden können. — Es gibt an sich keinen einzelnen Körper. Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Bestreben zur Totalität gedacht werden, d. h. ein vollständiger Magnet zu sein; dieses Bestreben ist um so größer, je entfernter er von der Indifferenz ist. Je zwei differente Körper streben, sich zu berühren, zu cohäriren, die Contiguität wieder herzustellen.[1]

3. Die Natur strebt in der dynamischen Sphäre nothwendig zur absoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus noch durch Elektricität wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt, sondern nur durch chemischen Proceß. Mit der dritten Dimension des Products sind zugleich auch die beiden ersten gesetzt; in der Natur selbst ist eins und ungetrennt, was zum

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 61—62 (Bd. I., H. 2, S. 40), 72 (Bd. I., H. 1, S. 115—119, 124, 132), 52—54.

Behuf der Speculation getrennt wird. Im ersten Moment ist Vereinigung der Kräfte für die Anschauung und dynamische Identität beider, im zweiten dynamische Entgegensetzung und Getrenntsein beider für die Anschauung. Die zwei ersten Momente müssen vereinigt werden, um ein Reelles zu construiren. Die jetzt zu lösende Aufgabe wird also die sein, wie beide Kräfte zugleich dynamisch getrennt und für die Anschauung als identisch gesetzt sein können. Dies ist nur dadurch möglich, daß ihre Productionen in einer gemeinschaftlichen dritten dargestellt werden, welche, als durch wirkliches Durchdringen oder Multipliciren der Producte entstehend gedacht, die zweite Potenz der Fläche oder der **Cubus** sein muß. Die beiden Körper, die sich im elektrischen Proceß nur in den beiden ersten Dimensionen verändern, verändern sich im chemischen Proceß in allen drei Dimensionen, oder gelangen zur wirklichen wechselseitigen Durchdringung, d. h. Darstellung einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung. Das Schema des Magnetismus ist folglich die Linie, der Elektricität der Winkel: des Galvanismus, der selbst ein chemischer Proceß ist, das Dreieck. Im chemischen Proceß sind alle andern dynamischen nicht nur potentia, sondern actu enthalten. Kein Entstehen im chemischen Proceß ist ein Entstehen an sich, sondern bloße Metamorphose.[1]

Nicht der dynamische Proceß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte dynamische Totalität. Unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt. Der Ausdruck des Totalproducts ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden. Dies Totalproduct (A^3) ist der **Organismus**; er ist ebenso ursprünglich, als die Materie: und es ist unmöglich, das erste Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft, das mütterliche Princip, auf empirischem Wege darzustellen.

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 82—84 (Bd. I., H. 2, S. 4, 11—13, 35—36, 79), 89—91, 104.

Der Organismus ist nicht absolute Totalität; denn die durch ihn existirende Identität ist nur die Identität dieser Potenz. Die unorganische Natur als solche existirt nicht; sie ist daher wirklich organisirt, und zwar für die Organisation, gleichsam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem diese hervorgeht. Die Weltkörper sind Organe des allgemeinen anschauenden Princips der Welt, d. h. der absoluten Identität. Wie das anschauende Princip der Welt sich im Weltkörper individualisirt, so das des Weltkörpers im Organismus. Die Organisation jedes Weltkörpers ist das herausgekehrte Innere dieses Weltkörpers selbst, und durch innere Verwandlung gebildet. Die Erde selbst wird Thier und Pflanze. Das Organische hat sich nicht aus dem Unorganischen gebildet, sondern ist von Anbeginn, wenigstens potentia, darin gegenwärtig gewesen. Die jetzt vor uns liegende unorganisch scheinende Materie ist das Residuum der organischen Metamorphose, was nicht organisch werden konnte. Das Gehirn des Menschen ist die höchste Blüthe der ganzen organischen Metamorphose der Erde. Aus dem Bisherigen muß man ersehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten: und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzen-Welt betrachten, welche durch das Sein der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte.[1] —

Hier unterbricht Schelling indessen für diesmal noch die Darstellung, will sie auch sobald nicht fortsetzen, und gibt den Lesern also noch immer nicht die Acten auf einmal vollständig in die Hand, muthet denselben aber dabei doch zu, den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück zu begreifen und seiner Darstellung mit ihren Gedanken vorauszueilen, damit sie ihm

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 108—109, 112, 116—121 (124).

nur desto vorbereiteter folgen, wenn er sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben führen wird, dann zur Construction der ideellen Reihe einladet, und sie ebenso wieder durch deren drei Potenzen bis zum absoluten Schwerpunkt führen wird, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen.[1] Damit deutet er die „Neue Zeitschrift" an, in welcher dies ganze Schema kurz gezeichnet, und so die Grundlage seines zweiten Standpunkts, der construirenden Naturphilosophie, enthalten ist. Offenbar aber ging er hier nur bis zur Betrachtung der Natur, weil er über sie allein, nicht über den Geist, etwas Eigenthümliches vorzubringen wußte, und selbst schon in Bezug auf die organische Natur seine Bestimmungen höchst formell wurden: wie wenn (ein Steffens'scher Parallelismus) die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol repräsentiren soll; oder das Geschlecht als die Wurzel des Thiers, die Blüthe als das Gehirn der Pflanzen ausgesprochen wird; oder gar das Thier in der organischen Natur das Eisen, die Pflanze das Wasser heißt.[2]

Zweites Kapitel.

Die construirende Naturphilosophie.

Nachdem die substantielle Identität aller Dinge bewiesen und Alles nur in den Abgrund des Absoluten versenkt war, so thut sich das Bedürfniß hervor, und die Forderung, die auch schon Giordano Bruno an die Philosophie machte, den Unter-

---

[1] Zeitschrift für spec. Physik, Bd. II., H. 2, S. 126—127, Anmerk.

[2] Ebendaselbst, S. 119, 124—125.

schied wieder aus dieser Identität zu entwickeln.[1] Dies leistet nun die construirende Methode, welche auch wohl in den bisherigen Schriften Schellings schon vorkam, jetzt aber erst in ihrer vollen Klarheit sich darstellt. Das Princip der Philosophie (sagte er schon früher) ist das Postulat der ursprünglichen Construction für den innern Sinn.[2] Die von Fichte und Spinoza erborgten Methoden, die der Jacobi'schen, Kantischen und Fichte'schen Philosophie entlehnten Sätze, von denen die Darstellung immer noch nicht gänzlich frei war, werden nunmehr weggeworfen: und also, in Bezug auf Form und Inhalt, eine völlig neue Bahn gebrochen. Doch da Schelling zur Bestimmtheit und immanenten Unterscheidung des Denkens eigentlich nie recht fortgehen konnte, und er Begriffen stets nur den Werth von Reflexionsbestimmungen gab: so findet er in der Anschauung ein Surrogat für die Production des Differenten, indem der Verstand mit ihrer Hülfe einen Schematismus aufstellt. Das ist der Grund, warum das logische Element in der Schelling'schen Philosophie durchaus fehlt. Denn einmal sieht er die Logik als eine bloße Verstandeswissenschaft an, welche durch Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entstehe; und auch wo er dazu gelangt, sie in einem höhern Sinne, nach Hegels Weise, als Dialektik, die er später den sondernden, aber eben darum organisch ordnenden und gestaltenden Verstand nennt, aufzufassen, behauptete er, daß eine solche noch nicht existire.[3]

Das philosophische Vermögen, durch welches wir zu den Unterschieden des Wissens gelangen, sucht Schelling nun auf folgende Weise zu begründen und abzuleiten: Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit; sie entwirft ein dienstbares Ver-

---

[1] Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, S. 221, 230.

[2] Philosophische Schriften, S. 334.

[3] Bruno, S. 166; Vorlesungen über die Methode, S. 122—123, 127; Philosophische Schriften, S. 510.

mögen, der Verstand, der erst dann eintritt, wann die Wirklichkeit schon da ist, der nur auffaßt, festhält, was nur ein schöpferisches Vermögen hervorzubringen im Stande war. Der höchste Gegenstand der Philosophie ist nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das Unmittelbare, nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen. Die Erkenntniß durch Begriffe bezieht sich nur auf die Zeit und das zeitliche Dasein. Die unmittelbare anschauende Erkenntniß übertrifft unendlich jede Bestimmung durch Begriff. Alle Realität, die dem bloßen Begriff zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm voranging. Und deswegen kann und soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild, nie getrennt sein. In dieser Einheit des Anschauens (der Differenz) und des Denkens (der Indifferenz), ist durch das Allgemeine auch das Besondere gesetzt (wie im anschauenden Verstand der Kantischen Philosophie,[1] — nur daß es jetzt der unsrige ist), überhaupt, da sie die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, alle Gegensätze aufgehoben. Nichts aber ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anschauung; und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserm Erkenntniß, dasjenige, was eigentlich die Geistigkeit des Menschen ausmacht. Der Verstand entwirft sich selbstthätig ein allgemeines Schema, gleichsam den Umriß eines Gegenstandes überhaupt, das in allen unsern Vorstellungen als nothwendig gedacht wird. Weil dieses Schema allgemein, weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenstandes überhaupt sein soll: so denkt es der Verstand gleichsam als ein Mittel, dem alle einzelnen Gegenstände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entspricht, daher es der Verstand allen Vorstellungen von einzelnen

---

[1] Siehe Oben: Theil I., S. 73, 208—210.

Gegenständen als ein Gemeinbild zu Grunde legt. In der Vernunft sind Verstand und Anschauung absolut Eines.[1] Wenn Schelling nun Fichten tadelt, daß er Gott durch das bloße Denken erkennen wolle, d. h. durch das allem Sein, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte:[2] so versteht er darunter den Verstand, nicht die Vernunft. Hat Fichte aber nicht das speculative Denken, in welchem die Gegensätze schon aufgelöst sind, im Auge gehabt? Und so kommt auch Schelling dazu, Vernunft und Verstand mit einander auszugleichen: Der Verstand ist eben auch die Vernunft, und nichts Anderes, nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität; und er ist ebenso nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche bei dem Ewigen ist und es begleitet.[3]

I. Die „Neue Zeitschrift für speculative Physik" entwickelt, in „ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie," zuerst den Begriff des Absoluten, betrachtet zweitens die Natur der construirenden Methode, und zeigt endlich, wie dieselbe alle Dinge im Absoluten darstelle.

A. Um den Begriff des Absoluten anzugeben, betrachtet Schelling zuvörderst die absolute Erkenntnißart, beweist dann ihre Identität mit dem Absoluten, und stellt drittens die Idee des Absoluten selber auf.

1. Von der höchsten und absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. Wie Alles, was ist, überhaupt auf die drei Potenzen zurückkommt, des Endlichen, Unendlichen und Ewigen: so beruht auch alle Verschiedenheit der Erkenntniß darauf, daß sie entweder eine rein endliche, oder eine unendliche, oder eine ewige ist. Rein endlich ist diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrenn-

---

[1] Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 301—303, 312, 383—384; Vom Ich als Princip der Philosophie, S. XXVI—XXVII (S. XIV); Bruno, S. 10, 49, 45—46, 148, 165; Philosophie und Religion, S. 11.

[2] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 21 (Fichte's Anweisung zum seligen Leben, S. 10).

[3] Ebendaselbst, S. 33.

lichen Bestimmungen ist, von der Wirkung auf die Ursache, vom Bedingten auf die Bedingung schließt, und auf dem Gesetz des Mechanismus beruht: die bloße Verstandeserkenntniß, oder der Empirismus.[1] Schelling wirft ihr vor, auf Verstandeskategorien, wie Kraft u. s. w., zu kommen; und nennt diese letzte „die allgemeine Zuflucht der Unwissenheit," [2] während er auf einer unreifern Stufe seiner Bildung sich selbst derselben sehr häufig bediente. Ueberhaupt beginnt hier eine vollständige Umwandlung seiner Denkweise. Jacobi, den er bisher höchst ehrenvoll citirte,[3] wird jetzt als ein bloßer „Jemand" abgefertigt,[4] bis dann 1812 im „Denkmal" der Kampf mit voller Heftigkeit ausbricht. Wenn Hegel, der nicht lange vorher nach Jena gekommen war, um sich mit Schelling noch inniger zu verbinden, den Verfasser einer Meßrelation über seine Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems," zwar mit Recht Lügen straft, weil derselbe gesagt, „daß Schelling sich einen rüstigen Vorfechter aus seinem Vaterlande nach Jena geholt habe, und durch denselben dem staunenden Publicum kund thue, daß auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe:" [5] so ist doch, der Sache nach, dies nicht zu läugnen, daß Schelling erst von diesem Augenblick an den Standpunkt der Kantisch-Fichte'schen Reflexion und deren Kategorien gänzlich verlassen,[6] und durch Hegels vertrauliche Unterredungen zum Bewußtsein über diese höhere Stufe der Wissenschaft, die er erstiegen, gebracht wurde; wie er sich denn nunmehr auch an diesen seinen ältern Freund anschloß und auf ihn sich stützte, Beide aber in

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 1—2, 5, 7.

[2] Ebendaselbst, S. 6.

[3] Vom Ich als Princip der Philosophie, Vorrede, S. XXVI (S. XIII); Philosophische Schriften, S. 159, 276; Von der Weltseele, S. 190; Bruno, S. 226; u. s. w.

[4] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 7.

[5] Kritisches Journal der Phil., Bd. I., St. 1, S. 120—121, Anmerk.

[6] Vergleiche Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 20—32.

gegenseitiger Mittheilung ihre Gedanken austauschen und weiterbilden mochten.

Dem Gegenstand der endlichen Erkenntniß stellt Schelling nun den der ewigen entgegen: Alles im Universum ist unbedingt in seiner Art, nichts, was nicht vollendet in sich, sich selbst gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erscheinung die Rede ist, jede gleiches Recht, zu sein. Nicht Eine ist der andern wahrhafte Ursache, sondern jede ist in dem Unbedingten auf gleiche Weise gegründet.[1]

Die Mathematik ist bis jetzt die einzige Wissenschaft, welche ein allgemeines Beispiel jener absoluten Erkenntnißart, die wir auch die demonstrative nennen können, gegeben hat. Das Vernunftgesetz der Identität ist das einzige Princip aller Construction und demonstrativen Erkenntniß. Die Mathematik gelangt zur absoluten Erkenntniß dadurch, daß sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute behandelt, nämlich nach dem Vernunftgesetz der Identität, der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Besondern und des Allgemeinen. Auf diese Weise drückt die Mathematik den Charakter der absoluten Erkenntniß, wenn nicht in ihrem Stoff, oder den unmittelbaren Gegenständen, Raum und Zeit, welche blos zu der abgebildeten, reflectirten Welt gehören, doch formell höchst vollkommen aus. Denn wenn das Absolute an sich zwar absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, ohne weder das Eine noch das Andere zu sein, der Form aber seiner Erscheinung nach die ganze Einheit seines Wesens im Endlichen und im Unendlichen ausdrückt: so ist der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Sein, die Zeit aber dieselbe Einheit im Unendlichen oder im Idealen angeschaut.[2]

Die Philosophie als Vernunfterkenntniß hat die Aufgabe, dieselbe Einheit unmittelbar im Wesen des Ewigen selbst

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 9.
[2] Ebendaselbst, S. 10 — 11 (14).

anzuschauen und in der Vernunft darzustellen. Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, die Du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus Dir gleichsam projicirt anschaust, in Dir selbst unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied gibt des Denkens und Seins, intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie. Diese schlechthin absolute Erkenntnißart, die, indem sie es formell ist, unmittelbar auch dem Gegenstande nach absolut ist, ist ganz und gar im Absoluten selbst, weder blos von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend. Die Behauptung einer absoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philosophie mit sich: und obgleich sich diese Ueberzeugung durch ein Individuum aussprechen muß, so vernichtet doch die Idee einer solchen Philosophie alle Vorstellung einer besondern Philosophie; und in diesem Sinne von der Philosophie eines Menschen zu sprechen, wäre ebenso lächerlich, als wenn der Geometer die Geometrie seine Geometrie nennen wollte.[1]

2. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind. In der wissenschaftlichen Construction ist die intellectuelle oder Vernunft-Anschauung etwas Entschiedenes, und worüber kein Zweifel statuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Daß sie nichts sei, das gelehrt werden könne, ist klar. Zu begreifen ist auch nicht, warum die Philosophie eben zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sei. Es ziemt sich vielmehr, den Zugang zur Philosophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, daß kein Weg oder Fußsteig von ihm aus zu ihr führen könne. Die absolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr ist, hat keinen wahren Gegensatz außer sich; und kann sie auch keinem intelli-

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 5, 11, 14, 20.

genten Wesen andemonstrirt werden, so kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengesetzt werden. Da das Denken einen nothwendigen Gegensatz an dem Sein hat, so kann es kein absolutes Erkennen sein oder werden. Ueberhaupt also als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein selbst nicht entgegengesetzt sind. In der Idee des Absoluten wird eine gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt ist, ist das Allgemeine und das Besondere, wovon jenes dem Denken, dieses dem Sein entspricht. Allgemeines und Besonderes sind in Ansehung dessen, was absolut ist, schlechthin eins. Da es die Form ist, wodurch das Besondere ein Besonderes, das Endliche endlich ist: so ist, weil im Absoluten das Besondere und Allgemeine absolut eins, auch die Form mit dem Wesen eins. Da das Absolute im Erkennen der Form nach ist, so ist es, wegen der absoluten Indifferenz des Wesens und der Form, die zu seiner Idee gehört, auch dem Wesen nach im Erkennen. Die absolute Einheit des Idealen und Realen ist die ewige von seinem Wesen nicht verschiedene Form des Absoluten, das Absolute selbst. Diese intellectuelle Anschauung ist, als Erkenntniß, zugleich absolut eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß (was nur in Ansehung des Absoluten denkbar ist). Das ist die erste speculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie; von diesem Punkt geht alle philosophische Evidenz aus, und er selbst ist die höchste Evidenz. Das lebendige Princip der Philosophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleichgesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff — (mit einem Mal ganz im Hegel'schen Sinne)[1] — ist, durch den sie im Absoluten ist, und der

[1] Schelling unterscheidet also vom Begriffe genau den ewigen Begriff,

weder entstanden noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsetzend, zugleich das absolute Erkennen, und das einzig wahre Sein und die Substanz ist. Das absolute Erkennen, welches nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige und erste Form desselben ist, ist im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden. Das ist der Begriff, mit dem, als einem Zauberschlag, die Welt sich öffnet, das Objectivwerden des unendlichen Denkens. Die Dinge-an-sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnißact.[1]

3. Die Idee des Absoluten ist die Idee aller Ideen, der einzige Gegenstand aller Philosophie. Das absolute Erkennen, die Form aller Formen, ist ewig bei Gott und Gott selbst: der dem Absoluten eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater; nur durch ihn gelangt man zu jenem. Da die absolute Form der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten

---

den er auch Idee oder Urbild nennt: jener sei die bloße Unendlichkeit, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, dieser vereinige Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches (Bruno, S. 20—21, 52—53, 59; Neue Zeitschrift, St. I., S. 12, 51).

[1] Neue Zeitschrift für specul. Physik, St. I., S. 33—34, 41—45, 47, 56; Bruno, S. 78—80, 59, 143—144; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 76. — Schon 1795 hatte Schiller in der Schrift „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen" die Idee des Absoluten in ähnlicher Weise angedeutet, und ist dadurch vielleicht der Anstoß für Schelling geworden, sich zum absoluten Identitätssysteme zu erheben. Schiller gibt daselbst nämlich als das eigentlichste Merkmal der Gottheit absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen), und absolute Einheit des Erscheinens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) an: „Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich. Der Mensch soll alles Innere veräußern, und alles Aeußere formen. Die erste Aufgabe dringt auf absolute Realität: er soll Alles zur Welt machen, was blos Form ist; die zweite dringt auf absolute Formalität: er soll Alles in sich vertilgen, was blos Welt ist. Das höchste Ideal des Schönen wird in dem möglichst vollkommenen Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form zu suchen sein." (Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 291—292, 320.)

und der Erkenntniß ist, und nur durch jene diese zum Absoluten und Ewigen selbst gelangt: so ist, um die Idee des Absoluten, wie sie in der Philosophie allem Andern vorausgesetzt wird, nach ihrem ganzen Innern und in ihrer Vollkommenheit zu fassen, vor Allem nothwendig, zu wissen, auf welche Weise die ewige Form in ihr dem Wesen gleich, und es selbst sei.[1] Nun folgen aber meist nur Sätze, die schon aus der ersten Zeitschrift oder dem transscendentalen Idealismus bekannt sind. Die nähere Art und Weise der Einheit des Denkens und Seins soll erst im Verlaufe der Darstellung begreiflich gemacht werden[2] (eine Wendung, deren sich Schelling öfter bedient[3]); dies Begreiflichmachen, was eben die dialektische Entwickelung wäre, bleibt aber immer aus, weil die intellectuelle Anschauung nur entweder das ganz Allgemeine oder das darin schon fertige Besondere hinstellt.

Sich vom Reflex, worin das an sich Erste immer als Drittes erscheint, mithin überhaupt vom Bedingten und der Synthesis zum Ansich, zum Kategorischen und durch sich selbst Evidenten zu erheben, ist überhaupt etwas, das sehr Vielen versagt scheint. Von dem Punkt der absoluten Indifferenz kann allein die Erkenntniß der Einheit ausgehen, die wir der Form zuschreiben. Das, was an der Form real ist, ist eben die absolute Einheit selbst: und dagegen, was an ihr blos ideal ist, ist eben der Gegensatz. Wird der Gegensatz vertilgt, so ist alsdann das Ideelle (das Erkennen) selbst wieder das Reale, und die Indifferenz in der Form ist auch wieder die Indifferenz der Form und des Wesens. Dies, daß wir Denken und Sein in der Form nur ideell entgegengesetzt, reell aber schlechthin eins sein lassen, erhebt die Form für uns zur Einheit mit dem Absoluten selbst.[4]

---

[1] Neue Zeitschrift für specul. Physik, St. I., S. 49 (Bruno, S. 53, 175, 219—220), 51—52.

[2] Ebendaselbst, S. 58.

[3] Z. B. Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 19.

[4] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 59—61.

Die Vernunft-Unendlichkeit ist die, wo das Unendliche in dem Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letztern dargestellt ist. Denken und Sein, Unendliches und Endliches, können, indem sie ideell Entgegengesetzte sind, reell nur dadurch eins sein, daß das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist, und also hinwiederum auch das Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich ist. Die absolute und an sich ewige Einheit des Realen und Idealen, reflectirt im Endlichen oder auch im Unendlichen, wird zu einem Verhältniß der Zeit, und der Ursache und Wirkung: daß nämlich jedes Endliche vorerst zum Sein bestimmt ist durch etwas außer ihm, hernach daß es selbst wieder die Ursache von Wirkungen ist, die außer ihm sind. Eine unendliche Reihe, die durch Addition von endlichen Größen zu endlichen entsteht, ist, obgleich unbegrenzt gedacht, doch ihrem Begriff und ihrer Natur nach endlich, und kann, auch ins Unendliche fortgesetzt gedacht, doch nie zur wahren Unendlichkeit werden. Das unendliche Anhängen der Dinge an einander durch Ursache und Wirkung (was Hegel den unendlichen Progreß oder die schlechte Unendlichkeit nennt) ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewußtsein der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und ein Zurückstreben in die Einheit, worin allein Alles wahrhaft ist. Im Absoluten kann kein Reales seine Möglichkeit in seiner Ursache außer sich haben; also ist auch nichts im Absoluten wahrhaft endlich, sondern Alles absolut, Alles vollkommen, Gott ähnlich, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben.[1]

Im Absoluten ist der unendlichen Seele der unendliche Leib ohne Zeit verknüpft. Das ist die Idee der Vernunftewigkeit, welche zur erscheinenden Welt nicht das Verhältniß hat, allem Zeitlichen der Zeit nach, sondern der Idee oder Natur nach voranzugehen. Das Zeitliche dehnt sich ganz unabhängig,

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 66, 68, 71, 70, 64; St. II., S. 11—12; Bruno, S. 66.

ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für sich betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endlose Reihe; das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm (hat es unter sich). Das wahre Sein ist nur in den Ideen. Jedes Ding aber, das sich absondert, und durch diese Absonderung selbst sich seine Zeit und das empirische Dasein setzt, ist abgesondert nur für sich selbst und durch sich selbst; und der höchste und allgemeinste Absonderungspunkt des Endlichen vom Endlichen, und Uebergangspunkt aus der absoluten Idealität in die Actualität ist die relative Einheit des Idealen und Realen, die relative Ichheit. In der realen Einheit zugleich und idealen Entgegensetzung des Realen und Idealen liegt das sogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Vernunft ist für die abgebildete Welt dieselbe Indifferenz, welche an sich und schlechthin betrachtet das Absolute selbst ist. (In der ersten Zeitschrift war die Vernunft und das Absolute eins.) Nur für die Vernunft ist ein Universum; und etwas vernünftig begreifen, heißt: es zunächst als organisches Glied des absoluten Ganzen, im nothwendigen Zusammenhang mit demselben, und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen. Die Vernunft ist mit Einem Worte der Urstoff und das Reale alles Seins. Wenn unter den bekannten Symbolen eines gesucht werden sollte, das jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen ausdrücken sollte: so könnte dafür kein angemessneres gefunden werden, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen; denn das Endliche (im Anschauen) sowohl, sofern es im Absoluten ist, ist absolut, als das Unendliche (im Denken), und das Ewige (in der Vernunft), welches das Absolute selbst ist.[1]

B. Von der philosophischen Construction, oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen.

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 72—73, 75—77 (Bruno, S. 143, 152).

Hier handeln wir von der Wissenschaft, und davon, wie aus der Einheit der ersten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde. Wie wollen wir aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten den Stoff einer Wissenschaft nehmen? Hierzu, wird man behaupten, bedürfe es noch etwas Anderes, das nicht identisch, sondern Vieles und verschieden ist. Aber das Absolute ist die Idee einer absoluten Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen, Totalität ist. Jenes, was demonstrirt wird, und was nach der Voraussetzung immer dasselbe ist, ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, und heißt das Allgemeine; das woran demonstrirt wird, ist eine bestimmte Einheit, und heißt demnach das Besondere. Beides ist aber in jeder philosophischen Construction schlechthin eins; wenn sie wahr und echt ist, wird das Besondere, in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine, vernichtet: nur insofern wird es selbst im Absoluten dargestellt, als es selbst das ganze Absolute in sich ausgedrückt enthält. In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen In-Eins-Bildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat. Die verschiedenen Einheiten haben, als verschieden, keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird; das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch. Der Philosoph construirt nicht die Pflanze, nicht das Thier, sondern nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung. Auf diese Weise befaßt das absolute Erkennen alle Formen in sich, und alle in der vollkommenen Absolutheit: so daß in Ansehung seiner in jeder alle, und eben deswegen in keiner eine als besondere begriffen ist. Jedes Besondere aber ist, als solches,

unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein Einzelnes. Denn wird die Form besondere Form, so wird sie dem Wesen unangemessen, und ist im Widerspruch mit ihm; der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, daß ein Ding einzeln und endlich ist.[1]

Die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten, und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind. Das Einzelne ist eben dadurch Einzelnes, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Im Absoluten aber, wie im organischen Leibe, hört es auf, reell betrachtet, ein Einzelnes zu sein; nur ideell, oder für sich selbst, ist es einzeln. Im Absoluten sind Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft. Denn auch die nicht existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind in dem Ewigen nicht anders, als wie die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige Weise, d. h. in ihren Ideen, enthalten. Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren, oder sein werden; denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen, was aus ihr selbst als wirklich hervorgeht: deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren, und viel seliger ist, als sein eigenes Leben; denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.[2]

Da die Philosophie im Absoluten ist, so kann sie nicht die wirkliche, erscheinende Welt aus dem Absoluten ableiten oder

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 3—9.

[2] Bruno, S. 83, 66—67, 69—70.

deduciren. Wie sollte die Philosophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Absolutes, und Alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem absoluten Wesen des ewigen Princips ist. Die das Construiren der Philosophie als ein Ableiten, und sonach als ein durchaus bedingtes Werk ansehen, halten die ideellen Bestimmtheiten, welche blos als solche hervortreten, um durch die Construction wieder in die absolute Einheit versenkt zu werden, für das Wesen und die Sache selbst. Ist das Ganze, welches abgeleitet wird, in dem Princip als seiner Einheit: so kommt es nicht sowohl darauf an, das Ganze aus ihm abzuleiten, als vielmehr in ihm, als seiner Einheit, darzustellen. Von der absoluten Methode ist, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion aus einander gezogene Bild. Denn was diese als einen Fortgang, und in der Thesis, Antithesis und Synthesis außer einander vorstellt, ist in der wahren Methode und in jeder echten Construction der Philosophie eins und in einander. Die Thesis oder das Kategorische ist die Einheit, die Antithesis oder das Hypothetische ist die Vielheit; was aber als Synthesis vorgestellt wird, ist nicht an sich das Dritte, sondern das Erste, die absolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegensetzung selbst nur die verschiedenen Formen sind. Auf solche Art ist eine jede Construction der Philosophie für sich ein Universum. Ich halte aber dafür, daß eine so hohe Erkenntniß nicht der zufälligen Einsicht überlassen werden müsse, und daß, nachdem sie einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geistern jederzeit gewesen ist, wir darauf denken dürfen, ihre Fülle in der absoluten Form zu gestalten, und von dem Stückwerk einzelnen Wissens zur Totalität der Erkenntniß überzugehen. Dieses erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, dessen Erreichung ich durch nichts, auch nicht durch das Verweilen

auf Stufen, das nicht der Grad meiner eigenen Erkenntniß (!), sondern das Bemühen um die Form nothwendig machte, zu theuer erkauft glaubte. Denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungestört bis in die Tiefe des Absoluten zu forschen. Alle verschiedenen Lehren, die sich zur Form gebildet haben, sind nichts Anderes, als nach verschiedenen Richtungen verschobene Bilder des einzig wahren Systems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, sondern der Natur nach das Erste ist.[1] So nennt Schelling (und Hegel steckt hier schon überall dahinter) ausdrücklich Pythagoras, Plato, Heraklit, Leibnitz, endlich Spinoza und Parmenides als die Urheber derjenigen „einzelnen Töne und Farben der Wahrheit," welche er in „einer gediegenen und bleibenden Gestalt zum Einklang und zur Harmonie bringen" will.

Da nur die letzte Totalität Alles faßt und in sich trägt, und allen Widerstreit endet, so findet nur in ihr Alles seine bleibende Stelle. Wenn dieses System einmal in seiner Totalität dargestellt und erkannt ist, so wird die absolute Harmonie des Universums und die Göttlichkeit aller Wesen in den Gedanken der Menschen auf ewig gegründet sein. Alle Reflexionspunkte sind in dem Umfang eines Alles befassenden Systems bezeichnet, und in ihrer durchaus relativen Wahrheit dargestellt; womit denn auch ferner gewonnen ist, daß Jeder, der auf eine solche sich gründet, selbst als Erscheinung in den Umkreis des wahren Systems fällt, und alle Möglichkeit besonderer Philosophien, die nur auf die angezeigte Art entstehen können, aufgehoben ist, dagegen die Herrschaft der all-einigen und triumphirenden Philosophie von selbst beginnt.[2] Das hier beschriebene System hat Hegel, obgleich dies Schelling nicht mehr anerkannte, in der Folge, eben durch Findung jener absoluten Form, wirklich

---

[1] Neue Zeitschrift für spec. Physik, St. II., S. 10, 12—14, 16—18.

[2] Ebendaselbst, S. 19—21.

aufgestellt. Als Hauptgegensätze aber, welche es vereinigen soll, bezeichnet Schelling Materialismus, Intellectualismus, Realismus, Idealismus (Bruno, Leibnitz, Spinoza und Fichte).[1]

Ich werde jetzt noch im Allgemeinen von der absoluten Form als dem Aufschließenden des Wesens, und dem allgemein Vermittelnden der Erkenntniß und des Absoluten handeln. Die Meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts, als eitel Nacht; und es ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen. Jetzt will ich noch bestimmter zeigen, wie sich jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele. Es gibt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern Beide sind eins. Die Identification der Form mit dem Wesen in der absoluten intellectuellen Anschauung entreißt dem Dualismus die letzte Entzweiung, in der er sich hält, und gründet an der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus den absoluten Idealismus (den Hegel aber erst entwickelt und zu einer Wahrheit gemacht hat). Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Act seiner selbstanschauenden Erkenntniß hervorging in eigener Gestalt. Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen: das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und Alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntniß. Denn in dieser Form und durch sie werden die Ideen erkannt, selige Wesen, welche Einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, daß sie selbst Götter

---

[1] Bruno, S. 185 flg., 226—230.

sind; denn jede für sich ist absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form. Weshalb auch nicht gesagt werden kann, daß wir in den Ideen nur die Möglichkeit der Dinge begreifen, aber kein reelles Ding erkennen; denn die absolute Form begreift die absolute Realität in sich, nur die besondere ist vom Wesen und der Realität getrennt. Der Demonstration geht die Construction nicht voran, sondern Beides ist eins und unzertrennlich. In der Construction überhaupt wird das Besondere (die bestimmte Einheit) in absoluter Form dargestellt: philosophische Construction insbesondere ist Darstellung des Besondern in der schlechthin betrachteten — nicht wie in den beiden Zweigen der Mathematik selbst wieder ideal oder real, sondern an sich oder intellectuell angeschauten — Form. Das Andere aber ist die Demonstration selbst, welche Gleichsetzung der Form und des Wesens in solcher Gestalt ist, daß von dem, was in absoluter Form construirt oder wovon die absolute Idealität erwiesen, unmittelbar auch die absolute Realität erwiesen sei. Das, wodurch eine jede Construction absolut ist, ist mit dem, was Princip des Zusammenhangs der philosophischen Demonstration ist, selbst identisch und Ein und dasselbe.[1]

C. Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe, und den Potenzen der Philosophie. Die Einheit im Endlichen, so gut wie die Einheit im Unendlichen, die im Absoluten beide absolut sind, bilden, nur für die ideelle Bestimmung, jede für sich relative Indifferenzpunkte, wie die beiden Brennpunkte der elliptischen Bahn; das Absolute aber, oder das, worin auch diese beiden Einheiten real gleichgesetzt sind, ist der Central- oder absolute Indifferenz-Punkt. Form und Wesen sind überhaupt im Verhältniß der Indifferenz blos, inwiefern auf gleiche Weise das Wesen in die Form und die Form in das Wesen gebildet ist. Denn insofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: insofern

[1] Neue Zeitschrift für spec. Physik, St. II., S. 21—24, 26—28, 30.

dieses, das Wesen als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen gesetzt. Durch diese beiden Einheiten werden in der ideellen Entgegensetzung zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten. Von der ersten absoluten Einbildung (der Einheit in die Vielheit, des Unendlichen ins Endliche) sind in der erscheinenden Natur die Abbildungen; daher Natur an sich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung ist, wie sie im Absoluten selbst, ungetrennt von der andern, ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß nach der Voraussetzung diese gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität (und das ist eben die Natur), nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und der Wirklichkeit darstellen. Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als Gott denken; und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit ist. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich, im Gegensatz gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. Im Absoluten aber ist das Unendliche in das Endliche, wie das Endliche in das Unendliche, ohne Zeit, ewig gepflanzt; und in ihm stehen die beiden Einheiten, jene als Absolutheit der Form, diese als Absolutheit des Wesens, Natur und Gott, in gleicher ewiger Durchdringung. In jeder Einheit sind wieder alle Potenzen enthalten, nur in der Einen unter dem gemeinschaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit. [1]

---

[1] Neue Zeitschrift für spec. Physik, St. II., S. 34, 37—42 (Zeitschrift für spec. Physik, Bd. II., H. 2, S. 114). — Schiller sagt in den Philosophischen Briefen (Bd. IV., S. 437): „Natur und Gott sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind; die Natur ist ein unendlich getheilter Gott.“

1. Die erste Potenz können wir die Potenz der Reflexion nennen, da in der Reflexion das Allgemeine zu dem Besondern hinzukommt und gesucht wird. In der reellen Welt (im Besondern) wird durch die relative Aufnahme das in die Form gebildete Wesen leiblich, und zieht körperliche Gestalt an: in der ideellen (im Allgemeinen) wird es durch dieselbe Einbildung Wissen, und nimmt geistige Gestalt an; jenes ist die Totalität einer materiellen Gestaltung im Raum (der allgemeine Weltbau), dieses die Totalität einer idealen Gestaltung in der Zeit (die Wissenschaft).[1]

2. Die in dem Wesen leuchtende und ihm eingestaltete Form bezeichnet die zweite Potenz, die der Subsumtion. In Ansehung der reellen Welt drückt sie sich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende der Natur ist, in dem allgemeinen Mechanismus, der mit der Bestimmung der Nothwendigkeit gesetzt ist, aus, wo das Allgemeine oder Wesen als Licht, das Besondere sich als Körper herauswirft. Wie das Wesen, das in die Form gebildet wird, sich aus der Nacht an den Tag erhebt: so ist dagegen die in das Wesen gebildete Form das Licht, das in der Finsterniß scheinet. — Wie in der ideellen Reihe das Wissen das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten ist, so ist dagegen das Handeln, das mit der Bestimmung der Freiheit gesetzt ist, ein Hineinbilden der Form als des Besondern in das Wesen des Absoluten als das Allgemeine. Wie in der reellen Welt die dem Wesen identificirte Form als Licht scheinet, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form. Es gibt kein wahres Handeln, welches nicht das göttliche Wesen ausdrückt.[2]

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 42, 45 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 81).

[2] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 46—48; Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 81; Vorlesungen über die Methode, S. 25.

3. Die dritte Potenz, als Einheit der Reflexion und der Subsumtion, werden wir als die Potenz der absoluten Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen, und demnach der Vernunft bezeichnen. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen (nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet), auf solche Weise, daß in diesem die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der Organismus, das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen. — Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk; und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflectirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur, als Einbildungskraft hervor.[1] —

Wenn die Schönheit etwas Unzeitliches ist, so ist jedes Ding nur durch seinen ewigen Begriff schön. Die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, heißt aber eben auch so viel, als sie in ihren ewigen Begriffen erkennen. Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee. Jedes von diesen begreift in seiner Absolutheit das Andere in sich, und ist selbst wieder in ihm begriffen. Mit den beiden Einheiten, die in ihm, gleicher Natur mit ihm selbst und unter einander, begriffen sind, bildet das Absolute ein dreieiniges Wesen, dessen innern Organismus Alles ins Unendliche wieder darstellt und zur Erkennbarkeit zu bringen strebt; und Philosophie geht in einem beständigen Setzen und Wiedervernichten der ideellen Bestimmtheit fort. Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 49—50; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 81.

das Eine noch das Andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Act göttlichen Erkennens. Und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist: das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott, und gleichwohl als Endliches ohne Zeit bei dem Unendlichen, da diese Drei eins sind in Einem Wesen.[1] Echt Schellingisch ist auch hier das erste, abstracteste Moment als das höchste und die Totalität gesetzt.

II. Das Gespräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," das, sowohl in Bezug auf den speculativen Inhalt als auch durch seine mythische Form, vom Studium des Platonischen Timäus, so zu sagen, duftet, wie es denn auch aus ihm entsprungen ist,[2] gibt nun die Entwickelung des bisher im Allgemeinen über die reelle Seite Gesagten. Der Verlauf der ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie in der Neuen Zeitschrift bezieht sich oft ergänzend auf dies Gespräch; wir müssen daher Beides zusammenschmelzen.

A. Weder das Denken ist an sich der Zeitlichkeit unterworfen, noch das Anschauen, sondern jedes nur durch seine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen: desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an. Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind. Auch in der relativen Identität der ersten Potenz der Natur (auf die Schelling sich hier allein beschränkt) recurriren wieder alle Potenzen;

[1] Bruno, S. 20—21, 23 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II, S. 50—51, 60), 71.
[2] Ebendaselbst, S. 225.

und nur aus dieser In=Eins=Bildung aller Potenzen, auch im Reflex, kann die Natur der Materie begriffen werden. Das, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene Beiden zwar absolut gleich werden, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit.

1. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension oder die reine Länge. Die Linie, die erste Potenz, die der Reflexion, ist das erste Fürsichselbstsein der Form (der Einbildung des Allgemeinen ins Besondere), das reine Schema der relativen Einheit der Indifferenz mit der Differenz. Das Herrschende in der Linie ist die Differenz, der höchste und reinste Absonderungsact von der Allheit des Raumes, die reine Ausdehnung, in der ins Unendliche ein Punkt außer dem andern ist.

2. Die zweite Potenz in der relativen Einbildung des Wesens in die Form ist die in ihm wieder begriffene relative Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, Aufnahme der Differenz in die Indifferenz. Diese ist das Bestimmende der zweiten Dimension, und an der Materie das, wodurch sie in die Empfindlichkeit eingeht, Gestalt annimmt, und ebenso für das Urtheil, wie durch die erste Potenz für den Begriff, bestimmt wird. Das absolute Schema dieser Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist die Kreislinie. Was nun die Dinge für das blos Geradlinigte und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil: was ihnen aber Gestalt gibt oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besondern ins Allgemeine bestimmt, der organische. Die beiden ersten Potenzen sind, in Ansehung der Materie, blos Form bestimmend.

3. Die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz ist die In=Eins=Bildung der beiden Einheiten der Reflexion und Subsumtion. Die in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Gleich=

heit dieser beiden ist der absolute Raum. Das Gleichsetzende ist das Seyende der dritten Dimension, worin die beiden ersten synthesirt werden, demnach das Realitätsbestimmende im Raum, die Schwere. Wir können diese dritte Potenz in der ersten, welche die drei Einheiten der Reflexion, der Subsumtion, und der, worin beide eins sind, aus einander gezogen und doch identisch, wie in der Form des Schlusses, darstellt, als die Potenz der Vernunft oder Anschauung bezeichnen.[1] Auch dies ist nicht ohne Verwirrung, da immer dieselben Kategorien blos wiederholt werden, und doch was sie in den verschiedenen Stufen darstellen, stets ein Anderes werden soll.

B. Aber die erste Potenz ist auch blos in der ideellen Entgegensetzung, nicht in ihrem Ansich, blos relative Einbildung des Unendlichen ins Endliche, und in diesem wieder absolut: so daß sie in die schlechthin absolute Einheit zurückgeht, die als solche die beiden Einheiten in ihrer Einheit begreift. Von diesen Einheiten, die in der ewigen Natur als so viel absolute Ebenbilder von ihr selbst sind, müssen auch in der Erscheinung die Abbilder sein. So ist also die Einheit oder Idee, die im Absoluten der ersten Potenz oder der Materie vorsteht, wieder schlechthin absolut. Das ist das im Absoluten verborgene Princip der allgemeinen Gesetze, nach welchen sich die Materie im Weltbau gestaltet. Nur in der speculativen Erkenntniß dieser Gesetze beweist die Construction der Materie ihre Vollendung; überhaupt aber sind die Gesetze des Weltbaus das allgemeine Bild der Philosophie.[2] Hier citirt Schelling einige Male Hegels, den er selber seinen Freund nennt, Dissertation De orbitis planetarum,[3] deren Andeutungen und Grundsätze Schelling hier benutzt und entwickelt hat. Er fähret fort:

---

[1] Bruno, S. 88, 90, 93—94, 99—100; Neue Zeitschrift, St. II, S. 55—59.

[2] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 60—62, 77.

[3] Neue Zeitschrift, S. 63, 70, 73—74; Bruno, S. 225—226.

1. Die erste Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, ist die, durch welche ein jedes Ding die Möglichkeit hat, in sich selbst zu sein, diejenige also, wodurch es dieses bestimmte ist. In einem solchen Endlichen wird, da es nicht Totalität oder Universum für sich, und nur in der Bestimmung durch anderes Sein ist, die Einbildung des Unendlichen in sein Reales nur zum Trieb, mit andern Dingen eins zu sein, um mit ihnen zusammen eine Totalität darzustellen. Das also, wodurch es in sich selbst ist, schlägt in das Entgegengesetzte, nämlich in einen Trieb in Andern zu sein, in den Ergänzungstrieb aus, der sich an den erscheinenden einzelnen Dingen als Cohäsion äußert, d. h. als Magnetismus, die Impression der Selbst- oder Ichheit in der Materie. Der Weltkörper aber drückt noch in der Erscheinung das Sein der Idee aus; daher jeder sich für sich selbst das Ganze nimmt, und in seiner Absonderung das Universum darstellen kann. Die Schwere nimmt unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz auf, indem sie die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an den Dingen dem Leibe verknüpft.

2. Die andere Einheit ist, wie bekannt, die Subsumtion des Endlichen unter das Unendliche. Wie die reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in der Abstraction von ihrer entgegengesetzten, also in der ideellen Bestimmtheit, der reine Raum ist: so ist diese, die entgegengesetzte, in gleicher Abstraction, die reine Zeit. Der unendliche Begriff, der an dem Endlichen durch die erste Dimension ausgedrückt ist, wird lebendig thätig, indem das Endliche in ihn hineingebildet wird, wie er zum reinen Sein, zur absoluten Ruhe wird, indem er in das Endliche eingeht. Dieser actuose Begriff, die lebendig gewordene Linie, ist die Zeit, die nur Eine Dimension hat: das stets bewegte, ewig frische, harmonisch fließende Bild des unendlichen Denkens. Insofern nun ein Ding den unendlichen Begriff nicht in sich hat, insofern ist es auch nicht als Besonderes absolut, oder sich selbst das Absolute, sondern nur in einem Andern, welches ihm das

Absolute ist. Hinwiederum, insofern ein Ding das Unendliche in sich selbst hat, insofern ist es auch als Endliches im Unendlichen. Da nun das Schema der Einbildung des Endlichen ins Unendliche die Zeit ist, so hat ein Ding, insofern das Endliche nicht in ihm selbst in das Unendliche aufgenommen ist, nothwendig auch die Zeit außer sich, und wird der Zeit verbunden durch das, worin Endliches und Unendliches, Raum also auch und Zeit, absolut in Eins gebildet sind.

3. Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird in der Schwere der Differenz verbunden. Die relative In-Eins-Bildung aber des Raums und der Zeit ist Bewegung, das Maß der Zeit. Wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich nothwendig in oder gegen das, welches ihm das Wesen ist. Diese Bewegung, dieser Fortschritt ins Sein, ist, was wir Fall nennen. Um das Gesetz dieser Bewegung zu erkennen, ist nothwendig zu wissen, daß jedes Ding reell nur ist durch das, wodurch es dem unendlichen Begriff verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird. Sofern es nun blos die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welcher sich zu dem Endlichen an ihm, wie die zweite Potenz oder das Quadrat zu seiner Wurzel, verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Hieraus ergibt sich für das Gegenwärtige Folgendes. Nämlich da das Sein außer dem Absoluten, oder die Differenz, in jeder Beziehung nur eine quantitative sein kann: so kann sie auch in Ansehung des angenommenen Dinges nur quantitative Differenz in Bezug auf den Raum, also Entfernung desselben von dem Abbilde seiner Einheit, sein. Und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren in den Raum fallenden Abbilde dasselbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee

selbst hat. Jene Bewegung geschieht daher so, daß die Zeit nicht der einfachen Entfernung, sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sei. Und hier liegt der Grund des Newtonischen Gesetzes, daß die Schwere überhaupt im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Differenz (Entfernung) zunehme: indem der Körper stetig fortfährt zu fallen, nehmen die Zeiten ab, und die Räume verhalten sich, wie die Quadrate der Zeiten.[1]

C. Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Sein und das Leben in ihm selbst hat, so ist das Endliche dem Unendlichen in ihm auf solche Weise verbunden, daß dieses zu jenem sich nicht mehr als sein Quadrat, sondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel (A^3), welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist. Hier ist das Wesen und die Gleichheit der drei Einheiten im Besondern am tiefsten zu schauen. Die erste Einheit des Weltkörpers (die Einformung des Unendlichen ins Endliche) ist die, kraft welcher der Weltkörper in sich selbst ist, und als solcher seinen Raum und Distanz vom Centro oder dem Abbild der Einheit behauptet. Diese Einheit werden wir, um nur vorläufig unsere Ideen an etwas Bekanntes anzuschließen, indeß seine Centrifugalkraft nennen; die andere, die Einbildung des Endlichen ins Unendliche, wodurch der Weltkörper, indem er in sich selbst, auch im Centro oder dem Absoluten ist, werden wir mit gleichem Grunde indeß als seine Centripetalkraft bezeichnen. (Die beiden ganz ideell — formal — entgegengesetzten Kräfte haben keine andere Bedeutung, als die einer Hypothese, und sind blos empirische Begriffe, Kategorien, durch deren Anwendung der Verstand formale Theorien erzeugt.) Er kann nur dadurch sich selbst die

---

[1] Neue Zeitschrift, St. II., S. 64—65, 93, 67—70; Bruno, S. 102, 96—99, 103—104.

Substanz sein, daß die Linie seiner Entfernung in ihm lebendig wird; lebendig aber wird sie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit ist, der Entfernung vereint, diese zum Umlauf macht, — die Distanz, die zur Zeit wird. Auf diese Weise sind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, sie selbst aber durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu sein, das, sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit. Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert (diese bloße Verstandeskategorie verwirft somit Schelling jetzt ausdrücklich), sondern harmonisch verknüpft. Nach dem allgemeinen Schema der Construction verhalten sich die drei Keppler'schen Gesetze überhaupt wie Indifferenz oder absolute Gleichheit des Allgemeinen und Besonderen, Differenz des Allgemeinen und Besondern durch Differenzirung in der Form, und Wiederherstellung der Identität durch Gleichsetzung des Allgemeinen und Besondern in der Totalität, worin Beide zur Einheit reconstruirt sind; sie drücken auf diese Weise den ganzen Vernunftorganismus in den Bewegungen der Weltkörper vollkommen aus, und bilden unter sich selbst ein in sich geschlossenes System, den ganzen Typus der Gesetzmäßigkeit.[1]

1. Ein Wesen, welches selbstständig, gottgleich, ist nicht der Zeit untergeordnet, sondern zwingt diese, ihm unterwürfig zu sein, und macht sie sich selbst unterthan. Das Endliche ferner an sich dem Unendlichen gleichsetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit: so daß sie nicht mehr mit dem, wovon sie das Quadrat

[1] Bruno, S. 104—105, 97—98, 226; Neue Zeitschrift, St. II., S. 72—73 (76, 73, 81; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 35), 78, 80.

ist, sondern mit sich selbst vervielfacht der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, durch sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen. Da die Zeit in den Raum, der Raum in die Zeit untrennbar gewachsen ist: so kann diese mit dem Raum synthesirte Zeit (welche Umlaufszeit ist) kein unmittelbares Verhältniß zum Raum als Raum (zur Distanz), sondern nur zu dem haben, in Ansehung dessen Beide untrennbar sind, welches das A^3 ist. Da ferner die Umlaufszeit nicht ein Theil, sondern das absolute Ganze ist (indem sie auch ihr Entgegengesetztes begreift, und Distanz und Zeit absolut verbunden sind; welches in dem Fall nicht Statt findet): so kann sie, als reelle, sich zum A^3 nur als die Quadratwurzel verhalten. Es folgt mithin allgemein, daß sich die Umlaufszeiten in Ansehung aller Weltkörper, wie die Quadratwurzeln aus den Cubis ihrer Entfernungen vom Centro verhalten; welches das erste der Kepplerischen Gesetze ist.[1]

2. Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche Weise die Differenz an sich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, die Einheit des Allgemeinen und des Besondern ist, die Kreislinie. Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben: und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche Du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt. Allein dann wären alle gleich vollkommen. (Vielmehr käme ihnen nur die abstracte Identität des Verstandes zu.) Die ungeborne Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem,

---

[1] Bruno, S. 106; Neue Zeitschrift, St. II., S. 74—75.

wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besondern zurückbliebe. Indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz der Sache nach für unsinnliche Augen ausgedrückt, jedoch nicht dem Schein nach gegenwärtig sei. So ist die allgemeine Ellipticität der Bahnen der Weltkörper, das zweite Kepplerische Gesetz, nichts Anderes, als Differenzirung der in dem ersten ausgedrückten Gleichheit. Die Ellipse ist nichts Anderes, als das allgemeine Schema der in der Differenz ausgedrückten In-Eins-Bildung der beiden realen Einheiten, in deren Einer die Differenz der Indifferenz, in der andern die Indifferenz der Differenz gleich geworden. So bewegen sich die in sich selbst zurückkehrenden Sphären nicht um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren Einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden Körpers ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbstständig ist: damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigene Verhängniß eines jeden erkannt werde, als besonderes Wesen absolut und als absolut ein Besonderes zu sein.[1]

3. Allein weil auch die Differenz in dieser Beziehung nicht blos für die Erscheinung, sondern auch in der Erscheinung selbst wieder zur Identität gebracht werden sollte: so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem inwohnenden Triebe freier zu folgen; und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingebornen

---

[1] Bruno, S. 108—110 (Neue Zeitschrift, St. II., S. 78).

Zeit lebendig ist, nicht aufhörte, lebendig zu sein, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird. Die reelle Gleichsetzung der beiden Einheiten, deren Schema die Kreislinie ist, wird eben dadurch wieder hergestellt, daß die Zeiten sich nicht wie die durchlaufenen Bogen, sondern wie die ganzen Räume zwischen diesen und dem Centro verhalten. Denn da diese, dem Inhalt nach, einander gleich sind: so folgt, daß in gleichen Zeiten doch wieder gleiche Räume durchlaufen werden. Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beschreiben. Und dieses ist der Sinn des dritten Keppler'schen Gesetzes.[1]

Wo Schelling ans Einzelne geht, werden seine Sätze ganz spielend, da die allgemeinen Kategorien hierfür vollends nicht mehr ausreichen: so wenn er die Reihe der Körper des Sonnensystems mit der Reihe der Metalle vergleicht, wobei der Sonne das Gold, als das geronnene Licht, zufällt, und er die Unterschiede in beiden Reihen auf einen Cohäsionsunterschied zurückführt. Er will schließlich an dieser Ausführung eine „Probe" seiner Principien finden, doch hat er Recht, ihr zu mistrauen, indem er selbst jene erste, „von höhern Gründen entlehnte Beglaubigung" vorzieht.[2] Die organische Natur wird hier gänzlich vergessen, und die unorganische nur theilweise in diese Darstellung des allgemeinen Mechanismus im Weltbau verflochten. —

So ist also das Universum in der absoluten Identität, nicht als in einem ordnungslosen und unförmlichen Chaos, sondern in absoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen,

---

[1] Bruno, S. 110; Neue Zeitschrift, St. II., S. 79—80.

[2] Neue Zeitschrift, St. II., S. 91—174; St. III., S. 22—108 (102).

nämlich im absoluten In-Einander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterscheidbarkeit und dennoch geschieden, zugleich als Einheit und Allheit. Aber aus dieser Identität ist auch das Universum nie auf zeitliche Weise entsprungen, sondern wie es jetzt entspringt, ist es ewig aus ihr als das Bild der göttlichen Weisheit gerüstet und gewappnet aus dem Haupt der ewigen Nacht entsprungen; und wie es ewig entsprungen ist, entspringt es auch jetzt, nämlich so, daß ihm jene nicht der Zeit, sondern der Idee nach vorangeht. In der Mitte aller Sphären, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die ewige Idee aller körperlichen Dinge ist. Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelnheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, und gehört dem an, was nicht ist, sondern Grund von Existenz ist, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge. Das Licht ist in der Natur selbst das göttliche (zeugende, thätige), wie die Schwere, welche ein Setzen der Nacht in den Tag ist, das natürliche (mütterliche, empfangende, leidende) Princip, die Natur in der Natur. Durch das göttliche Princip, welches die himmlischen Dinge lenkt, sind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet. — Im Erkennen selbst ist der relative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gesetzt. Das Beziehen des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, die Möglichkeit: das Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, die Wirklichkeit: so wie das Ewige, unendlich gesetzt, den Schluß, die Nothwendigkeit. Hierin liegt ein schwer zu entwickelndes Gewebe, und eine bestimmte Articulation (der Dialektik

nämlich, deren Fachwerk nur hier und da zu berühren Schelling im Stande ist). Im Unendlichen drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, Substanz und Accidenz. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung. In der Nothwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durch einander aus; und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt. Die unendliche Form im Schlusse ist die kategorische: die endliche, die hypothetische: die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In dieser ganzen Sphäre des Wissens waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden. (Schelling hat also diese Kategorien der subjectiven Logik, deren höhere Bedeutung ihm, wie Schlegeln, zwar durch Hegel aufgeschlossen worden zu sein scheint, dennoch nicht, gleich Hegel, zu Momenten der speculativen Vernunft erheben können.) — Die Trennung der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Der **Organismus** verbindet das Licht oder die im Endlichen, das **Kunstwerk** das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen. Wir müssen das Universum bis dahin verfolgen, wo der absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem Einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern: und, indem wir auf dieser geistigen Leiter

frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und Alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.[1]

III. Wie das Gespräch Bruno ein Bruchstück aus der reellen Reihe weiter entwickelte, so schließt sich die fragmentarische Fortsetzung dieses Gesprächs, die Schrift „Philosophie und Religion," als eine Darstellung aus der ideellen Reihe, die hier die praktische Philosophie genannt wird, ausdrücklich den zwei vorhergehenden Schriften an. Die äußere Veranlassung zur Herausgabe war die, daß, indem Schelling durch Eschenmayer (in dessen Schrift „Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie," 1803) und Andere auch in seine Naturphilosophie einen „ergänzenden Glauben" hereinbrechen sah, er in dieser Schrift, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmend, sich über das Verhältniß von Philosophie und Glauben speculativer Weise erklärt, und dergleichen zudringliche Anhänger sich allen Ernstes verbittet.[2] Doch wurde endlich auch er selber, ihrem Beispiele folgend, in diesen Glaubensdrang hineingerissen, wie dann sein Beispiel wiederum Andere nach sich gezogen hat. Wenn bei diesen Letztern aber, wie beim Meister, sich der Glaube auf der höhern Stufe nur reconstruirt, und reconstruiren muß, um endlich mit dem absoluten Wissen vollständig ausgesöhnt zu werden (weshalb wir von ihnen auch in der Folge noch zu reden haben): so fielen jene Erstern, die anfänglich zwar auch mit Schelling wenigstens scheinbar von denselben Principien ausgingen, doch bald in das vulgare Gebiet der längst abgethanen, hinter uns liegenden Gefühls- und Glaubens-Philosophie zurück, und verdienen daher in der

---

[1] Neue Zeitschrift, St. II., S. 85—87, 46—47, 58 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 142); Bruno, S. 119, 123—124, 126 (136, 153—155, 157—160, 164), 176—177, 222.

[2] Philosophie und Religion, Vorbericht, S. III—VI (S. 20).

Geschichte der Philosophie weiter keine Berücksichtigung.[1] Eschenmayer behauptet, daß das Absolute der Philosophie noch nicht der wahre Gott sei.[2] „Sollen die herrlichsten Provinzen unseres Geistes" (ruft er pathetisch aus) „durchs Denken verdorben werden? Eine höhere Harmonie, als deren der Verstand fähig ist, liegt im Gemüthe des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr hat. Der Glaube, der in sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf, hat ein für alle Mal dem Wissen entsagt."[3] So ist Eschenmayer auch noch in seiner „Psychologie," die 1817 erschien, obgleich er die Terminologie der Naturphilosophie immer noch beibehielt, auch wohl hin und wieder sogar in der Sache noch mit Schelling übereinzustimmen vorgibt, doch in der That noch nicht einmal so weit, als z. B. Fries, der Fühlen und Denken doch schon zu vermitteln suchte:

---

[1] Hierher rechne ich Windischmann, Wagner, der später sich auch noch in eine mathematische Philosophie verirrte, und Krause. Wenn mit dem Ersten, der durch Vereinigung im Gebet mit Fürst Hohenlohe sich von einem sechsjährigen Augenübel vollkommen curirt hatte, Hegel, in einem Briefe an seine Gattinn (Werke, Bd. XVII., S. 553), sich vor der Hand recht gut verständigt zu haben behauptet: so mag er ihm allerdings zugegeben haben, daß der Glaube, die Macht des Geistes (wohl auch das Ausruhen der Augen während des langen Betens) dies Wunder bewirken konnte. Die Glaubensphilosophie ist hier, wie in Calkers betender Thatahnung (Siehe Oben, Th. I., S. 428) ganz praktisch geworden. Sonst gibt Windischmann selbst, in der Nachschrift zu der nunmehr erschienenen letzten Hälfte des zweiten Bandes der Schlegel'schen (nach der Vorerinnerung, S. III) zu Cöln gehaltenen Vorlesungen a. d. Jahren 1804—1806 (S. 547, Anmerk.), Zeugniß davon, daß, „ungeachtet wiederholter mündlicher Auseinandersetzungen mit Hegel, er über manche Bedenklichkeit sich noch nicht ganz beruhigt fühlen" könne, ja die seitdem erschienenen Hegel'schen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion den Grundirrthum der Consubstantialität des Menschen mit Gott enthielten" (nur sie erst?), und „zum absolutesten Rationalismus" die Bahn gebrochen hätten, „wie er sich im verderblichsten Product der Schule, in dem Leben Jesu von Strauß," offenbare. Auch Windischmann freut sich dabei, wie Schlegel, der Bekehrung Schellings (S. 546).

[2] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., H. 1, S. 65, 71.

[3] Ebendaselbst, S. 47—48, 53—54.

sondern setzt das Gefühl über den Begriff, und überhaupt als das Höchste. Auch über den unendlichen Progreß kommt er nicht hinweg, indem alle Erkenntniß ihm nichts Anderes, als eine Approximation zur im Ganzen unerreichbaren Idee der Wahrheit ist: und bleibt durchaus im Kantisch-Jacobischen Resultate stecken, da allein das Factum des Glaubens, als eine unmittelbare Gewißheit aus Offenbarung, uns von Gott und Unsterblichkeit unterrichten soll. Ja, er überbietet selbst noch Jacobi, wenn er behauptet, daß die Existenz des Göttlichen unmittelbar auch ohne Zuthun der Vernunft gewiß sei.[1] Sehr richtig wandte Schelling Eschenmayern ein, daß die Predigt eines allem Wissen entgegengesetzten Glaubens mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel, nämlich der verderblichsten Aufklärung, stamme.[2] —

Schelling sagt nun: Anfänglich hatten Religion und Philosophie Ein gemeinschaftliches Heiligthum. Erst als der Philosophie die einzig großen Gegenstände, um deren willen allein es werth ist, zu philosophiren, durch die Religion entzogen wurden, stieg der Werth des dem Wissen entgegengesetzten Glaubens. Das Wesen der vollendeten Philosophie besteht aber darin, im klaren Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Das Besondere, was die Ahnung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraus haben soll, ist nichts Anderes, als ein Rest der Differenz, der in dieser gänzlich verschwindet. Religion ist ein bloßes Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist (oder, wie Hegel sich ausdrückt, in der Form der Vorstellung): dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere, und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes; denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat. Wenn

[1] Eschenmayers Psychologie (2. Auflage, 1822), S. 116—117, 109, 93, 107, 118—120.

[2] Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 1, S. 125, 119.

Eschenmayer also Gott noch über'm Absoluten der Vernunft setzt, so hat er die Beschreibung, die der Philosoph davon macht, nicht verstanden, indem er die absolute Identität, als Negation der Gegensätze, für ein bloßes Product, welches die Vereinigung der Gegensätze liefert, oder noch gröber für eine Zusammensetzung hält.[1]

A. Die Form das Absolute auszudrücken, welche in der Philosophie die am meisten herrschende gewesen, ist, daß es an sich das Weder-Noch der entgegengesetzten Bestimmungen, und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen beider, das Sowohl-Als auch ist. Dem Absoluten kann kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff bestimmt ist; es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die unter ihm steht, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Die Grundwahrheit ist, daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte. Der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen, von dem sie ausgeht, verknüpft ist, darf nicht auf diese Verhältnisse übertragen werden, welche, ihrer Natur nach, blos die einer idealen Folge sein können. Die Ideen, als die besondern Formen, in welchen die Eine und gleiche Identität objectiv wird, sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz; denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee. Das selbstständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandelung der reinen Idealität in Realität, die Selbstrepräsentation

[1] Philosophie und Religion, S. 1—4, 6—10.

des Absoluten. Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht in einem blos idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar. Das Absolute ist das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen sind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie, welche vom Absoluten ausgegangen wäre: er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen.[1]

Durch dieselbe stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Object ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem, absolut in sich selbst. Dieses Ichsichselbstsein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit; und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit,

---

[1] Philosophie und Religion, S. 11—14, 21—22, 26—28, 34—35.

ist, hört es auch auf, frei zu sein, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann eben deshalb auch nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren, in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objectiv wird, ist ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, sofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist. Dieser Abfall ist übrigens so ewig (außer aller Zeit), als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Er ist außerwesentlich für das Absolute, wie für das Urbild; denn er verändert nichts in Beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt, und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist. Das erscheinende Universum hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtsein ist, das Nichtsein aber ebensowenig geworden als nicht geworden sein kann; aus demselben Grunde kann es weder begrenzt noch unbegrenzt sein.[1]

Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen, versöhnt werden, und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem

[1] Philosophie und Religion, S. 36—40, 43—44, 49.

Thun des Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer; denn wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.[1]

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt in jedem ihrer Scheinbilder so viel möglich die ganze Idee und alle Abstufungen der Ideen als Potenzen auszudrücken, damit sie das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum mache. Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit, und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwei, einer Differenz; und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Wie die Zeit die Einbildung der Identität in die Differenz ist, so ist der Raum nothwendig die Zurückbildung der Differenz in die Identität (in der frühern Darstellung war es gerade umgekehrt; so formell sind diese Unterschiede), die Differenz also der Ausgangspunkt. Diese, welche im Gegensatz mit der Identität nur als reine Negation erscheinen kann, stellt sich im Punkt dar; denn er ist die Negation aller Realität. Die Identität ist dadurch gesetzt, daß in der absoluten Geschiedenheit jeder Punkt dem andern vollkommen gleich ist. Das Bild der idealen Einheit ist in der Zeit als Vergangenheit, ein abgeschlossenes Bild für die Seele, worin sie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anschaut. Die reale Einheit als solche schaut sie in der Zukunft an; denn durch

---

[1] Philosophie und Religion, S. 41—42, 44, 43.

diese projiciren sich für sie die Dinge und gehen in ihre Selbstheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein; denn die Gegenwart in der Zeit, weil sie für die Seele nie ist, wie die ruhige Tiefe des Raumes, sind ihr ein gleiches Bild des absoluten Nichts der endlichen Dinge. Wie das wahre Universum alle Zeit als Möglichkeit in sich, aber keine außer sich hat: so strebt das Producirende die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und sie in der andern Einheit zu fesseln. Weil aber die Seele nicht zurückkann in die absolute Thesis, die absolute Eins, producirt sie nur die Synthesis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Absoluten ungetrübt als ein und dasselbe Eins, das sich nicht summirt, sondern als ein unüberwindliches Zwei stehen. Das Producirte, die Materie, ist daher ein Mittelwesen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des bösen Princips, gleicherweise Theil nimmt, worin die beiden Einheiten sich durchkreuzend trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild der wahren Realität hervorbringen. Als ein bloßes Idol der Seele ist sie, an sich und unabhängig von dieser betrachtet, ein vollkommenes Nichts. Inwiefern nun die Seele, von der Seite ihrer Selbstheit oder Endlichkeit betrachtet, nur durch dieses Mittelwesen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Wesen erkennt, ist alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenständen an sich nur noch ein indirectes, durch keine Gleichung aufzulösendes Verhältniß hat: so daß die Dinge in der endlichen Seele nicht unmittelbar aus dem Ewigen entspringen noch darauf zurückgeführt werden können, sondern nur als aus einander durch die Reihe der Ursachen und Wirkungen entspringend begriffen werden können, und die Seele demnach, als identisch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zustand der höchsten Verfinsterung ist, wie die Natur.[1] Hier

---

[1] Philosophie und Religion, S. 44—48, 57 (39).

beginnt die innerste Umwendung der Schelling'schen Denkweise, die sich dann in Schubert vollendete. Wie Fichte immer mehr davon abließ, nur dem Ich Realität zuzuschreiben: so jetzt Schelling, nur der Natur. Gleichwie die Ichheitslehre zuletzt zu einem Sein und fester Objectivität gelangte, so geht die Naturphilosophie in sich, um durch Herausheben der negativen Seite der Natur den absoluten Idealismus zu verwirklichen. Obgleich Schelling in dieser Schrift die ideelle Reihe der Philosophie behandeln will, so widmet er doch auch hier einen großen Theil seiner Betrachtungen wieder der Naturphilosophie, indessen mehr nur, um an ihr den psychologischen Standpunkt des individuellen Geistes zu charakterisiren.

Die Seele, nachdem sie in die Endlichkeit versenkt ist, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern nur in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblicken. Gleichwohl erkennt sie auch so noch in ihnen die Urwesen, und sie selbst als Universa, zwar differenzirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig von einander, sondern zugleich als selbstständig. Als die Abbilder der ersten Ideen und demnach als die ersten abgefallenen Wesen müssen der Seele diejenigen erscheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darstellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eigenem Lichte leuchten, und das Licht, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn diese entfernen sich am wenigsten von den Urbildern, und nehmen auch am wenigsten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten sich wieder zu den dunkeln Gestirnen, wie sich die Ideen zu ihnen selbst verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene sind. Die Seele schaut sich selbst wieder hinein in die Natur, im Licht, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geist ist. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen gesondert, ist die Erscheinungswelt doch für die Seele die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt. Das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten Verneinte ist das Ansich, und demnach

das Göttliche.[1] Die Natur, die im Identitätssystem das Primat hatte, und in der bisherigen Construction so ziemlich auf gleichem Fuß mit der ideellen Reihe behandelt worden war, muß hier, wo der dritte Standpunkt Schellings vorbereitet wird, dem Geiste weit nachstehen. Das Herabsteigen der Seele aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt wird dabei sogar, nach dem Platonischen Mythus, als eine Strafe ihrer Selbstheit ausgesprochen, wo das Positive des Insichselbstseins sich ihr zur Negation verkehrt.[2] Es ist zugleich merkwürdig, wie jede Gestalt der Philosophie, sobald sie an Schelling kam, unmittelbar von ihm ergriffen wurde. Nachdem er sich zuerst an Spinoza, und seinen Zeitgenossen, Kant, Jacobi und Fichte, groß gezogen, greift er erwachsen zur Vorwelt, und wir sehen ihn ganz in der Denkweise Plato's, besonders aber der Alexandriner, deren Studium mehrere seiner Schriften athmen, heimathlich geworden, bis er in der dritten Evolution seines Philosophirens sich ein neues Vorbild wählen wird.

B. Nach dieser Art von Psychologie — einer Wissenschaft, die Schelling indessen anderwärts sehr herabsetzt, weil sie die Seele nicht in der Idee, sondern allein der Erscheinungsweise nach betrachte[3] — geht er nun an die eigentliche Aufgabe dieser Abhandlung, die Darstellung der praktischen Philosophie. Nach unserer Vorstellung (heißt es) ist das Wissen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches dadurch selbstständig ist, und sich wieder ebenso verhält, wie sich das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung verhielt. Die Seele löst sich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich, wie der Verstand die gefallene Vernunft ist. Hierdurch ist der Seele die Möglichkeit gegeben, ganz in die Nichtabsolutheit zu fallen, und in sich selbst zu sein: so wie die

[1] Philosophie und Religion, S. 50—52.
[2] Ebendaselbst, S. 40, 49, 56, 71.
[3] Vorlesungen über die Methode, S. 131.

Möglichkeit, sich ganz in die Absolutheit herzustellen und im Absoluten zu sein. Der Grund der Wirklichkeit des Einen oder des Andern liegt einzig in der Seele selbst. Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit. Wie das Sein der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für sie keine reale Nothwendigkeit ist, wie sie vielmehr in jener nicht sein kann, ohne eben dadurch wahrhaft in sich selbst und zugleich absolut zu sein: so vermag sie hinwiederum nicht, wahrhaft frei zu sein, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu sein. Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber eben deshalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist: so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt. In der Identität mit dem Unendlichen erhebt sich dagegen die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist.[1]

Religion, als Erkenntniß des schlechthin Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus und ist ihr Grund. Denn jene absolute Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen, — zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder Ansich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Denn jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene

---

[1] Philosophie und Religion, S. 55—57 (42).

und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge. Weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, so ist, dieses in seinen Handlungen ausdrücken, eben so viel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Wie es nun ein und derselbe Geist ist, der die Wissenschaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu sterben, um in der geistigen einheimisch zu sein, wie also weder Sittenlehre noch Sittlichkeit ist ohne Anschauung der Ideen: so ist hinwiederum eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding.[1] Diesen Satz, der bei Schelling hier zum ersten Mal gegen den Eschenmayer'schen Vorwurf, daß er „die Tugend ausgeschlossen," auftritt, führte Hegel gegen Reinhold, — der auch Moralität und Religion mit dem Standpunkt der Naturphilosophie für unverträglich hielt, —[2] schon früher (1802) in seiner Apologie der Naturphilosophie durch, einer Abhandlung,[3] auf die Schelling sich mehrmals bezieht.[4]

Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten Einer und derselben Einheit; Beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus

---

[1] Philosophie und Religion, S. 57—59.

[2] Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht, Bd. I., H. 2, S. 125 flg.

[3] Hegels Werke, Bd. I., S. 297—319.

[4] Philosophie und Religion, S. 36, 69. — In der zweiten Stelle ist ein Citat aus Plato stillschweigend nur der Hegel'schen Schrift (Hegels Werke, Bd. I., S. 318) entlehnt. Auch mit Aristoteles zeigt Schelling, wiewohl er sich in einigen Punkten ihm nähert, noch späterhin geringe Bekanntschaft, indem er z. B. etwas als Zusatz Jacobi's behauptet, was dieser noch im Namen des Aristoteles anführt (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 100).

den ewigen Gesetzen seiner Natur fließende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre; er ist das gleiche Ansich der Nothwendigkeit und der Freiheit, nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung. Gott ist daher das unmittelbare Ansich der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittelung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erscheint: so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freiheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann: so ist auch nur die Geschichte im Ganzen, und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Die Ideen, die Geister, mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören.[1]

Anfang der Geschichte. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst

---

[1] Philosophie und Religion, S. 61—64.

verloren scheint. Nach diesen Prämissen bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen: so daß dieses Geschlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, die tiefere Potenz oder das Residuum jenes frühern Geschlechtes ist, welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wir werden uns von diesem höhern Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in *unbewußter* Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit *Bewußtsein* verknüpft. (Ist dies nicht aber höher?) Die frühere Natur der Erde vertrug sich mit edlern und höher gebildeten Formen, als die gegenwärtigen sind: wie die Reste von *thierischen* Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden, und die durch Größe und Structur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daß sie auch in *andern Gattungen* lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältnissen der Erde weichend, ihren Untergang fanden.[1] Diesen Schluß vom Natürlichen aufs Geistige zu machen, hat Schelling gar kein Recht, wenn auch überhaupt die thierische Riesenwelt der Vorzeit, deren Existenz die Oryktognosie uns allerdings beweist, nicht vielmehr, statt ein Vollkommeneres zu sein, ein Unbehülflicheres, Ungeschlachteres wäre. An eine hohe Geistesentwickelung der Vorwelt aber vollends, auch wenn sie, was nicht ist, durch fossile Menschengebilde wahrscheinlich gemacht würde, müßten wir dennoch immer schon aus dem Grunde zweifeln, weil der einmal errungene Standpunkt

---

[1] Philosophie und Religion, S. 53, 65—67.

des Geistes auch die Kraft gehabt hätte, sich zu erhalten. Wenn Schelling also der „später eingetretenen Inclination der Erdaxe,“ aus der er „die allmälige Deterioration der Erde“ erklärt, als einer „bestimmten physicalischen Wahrheit“ Glauben schenkt: warum verläßt er hier die physicalische Erfahrung, die doch eben solche Exemplare „schönerer Geburten“ aus der präadamitischen Zeit, ehe „mit der wachsenden Erstarrung die Macht des bösen Princips um sich griff und die frühere Identität mit der Sonne verschwand,“ gar nicht aufzuweisen hat? Das Nähere hierüber bei Schubert, besonders aber bei Steffens.

Unsterblichkeit der Seele. Die Geschichte des Universum ist die Geschichte des Geisterreichs. Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem: ebenso auch die Seele, sofern sie das Princip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht. Das wahre Ansich oder Wesen der blos erscheinenden Seele ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntnisse ist. Daß nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer; sondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab. Es ist daher Miskennen des echten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen: und klarer Misverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und

gleichwohl individuell fortdauern lassen. Wenn Verwickelung der Seele mit dem Leibe, welche eigentlich Individualität heißt, die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist: so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat.[1] Dessenungeachtet verfällt Schelling nachher in die phantastischsten Vorstellungen, wie wir sie in Plato's Phädon lesen; ja, wenn sie dort immer noch im Nebel des Mythus gehalten sind, so wird hier im buchstäblichen Sinne eine Palingenesie der Seele angenommen, in welcher diese, je nachdem sie im gegenwärtigen Zustande mehr oder weniger ihre Selbstheit abgelegt und zur Identität mit dem Unendlichen geläutert hat, entweder auf bessern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder, von Materie trunken, an noch tiefere Orte verstoßen wird, bis sie, wenn sie Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich in der Intellectualwelt ewig lebt.[2]

Aehnlich, doch auf eine eigenthümliche Weise, löst Schellings Bruder, Carl Eberhard Schelling, ein Arzt, der sich dem spätern Standpunkte der Naturphilosophie anschließt, diese Frage in einer Abhandlung „Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre:“ Das so häufige ängstliche Fragen, ob wohl eine persönliche Fortdauer nach dem Tode Statt finde, rührt gewöhnlich von einer gewissen Engherzigkeit, die sich der Gemüther der meisten Menschen bemächtigt hat, her. So wie die Aufopferung eines Einzelnen für das Ganze dem Egoismus auch in der politischen Welt weichen mußte, so will jener Engherzigkeit auch der heroische Gedanke nicht gefallen, daß das Individuum überhaupt nur des Ganzen wegen und für das Ganze leben und sterben müsse. In der urbildlichen Welt wird sich die Seele dessen erinnern, was

---

[1] Philosophie und Religion, S. 68—69.

[2] Ebendaselbst, S. 70—72.

die Welt der Erscheinung ihrem Ideal Adäquates hervorgebracht hat. Je nachdem also unsere Thaten auf dieser Welt gewesen sind, werden sie uns auch Zeugniß reden vor der Seele; und dies ist die Belohnung, die unserer wartet. Die Strafe aber wird darin bestehen, daß man vor der Seele der Vergessenheit anheim fällt, wenn man nicht gethan hat, das ihrem Ideal gleicht; denn nur dieses Letztere ist beständig vor ihr gegenwärtig.[1]

In diesem Aufsatze, wie in des Bruders Schrift „Philosophie und Religion," tritt der theosophische Standpunkt des Identitätssystems schon mächtig herein, besonders wo jene fortfährt: Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist jenes Zurückgehen der Seele in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß, wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort; denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmälige Auflösung aus der tiefern Stufe in die höhere. Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist, so mag auch dieser in jener Beziehung von einer mehr positiven Seite angesehen werden. Denn die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene; so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam: damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 223—224.

Absolutheit zu sein; welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.[1]

C. Die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt. Da Gott zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß hat, und der Staat in der höhern sittlichen Ordnung nur eine zweite Natur repräsentirt: so kann die Religion, auch im vollkommensten Staat, will sie sich in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existiren. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte; denn die meisten Gebräuche und symbolischen Handlungen des Christenthums sind eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden. Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen. Sucht ihr eine universelle Mythologie, so bemächtiget euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen: dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei, und ganz vom Sinnenschein abgezogen. Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen, der Zeit nach, dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der

---

[1] Philosophie und Religion, S. 72—78.

Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt: an. Nach den verschiedenen Ansichten, welche hierüber in der Vernunft selbst liegen, mag diese Lehre auch verschiedene Vorstellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meisten der griechischen Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen, und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste; denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde. Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und ihrer Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist. Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustand verbunden. (Wenn die Präexistenz der Seelen nicht der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach gedacht werden darf, mit welchem Rechte kann es ein künftiger Zustand?) Die von selbst durch diese Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und als Autopten die Wahrheit rein, wie sie ist, ohne Bilder sehen, müßten die Staatsoberhäupter sein; denn auch die Bestimmung des ganzen Geschlechts

würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar. So wäre die Philosophie, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten sind, durch solche Veranstaltung mit der Religion in ewigem Bunde.[1]

IV. Die Methodenlehre des akademischen Studiums kann nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen. Diese Forderung war nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit der Geburt einer neuen Welt, wo sich Alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint. Diese Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft ist nur von der Philosophie zu erwarten, deren Streben an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet sein muß. Das Eine, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig sein wird, ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Dieses Wissen alles Wissens ist nicht ohne die Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale sei, und dieses in jenem gänzlich aufgehe. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten, und selbst absolut; alles Wissen, das sich nicht auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung. Das Wissen in seiner Allheit ist die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Sein oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit,

[1] Philosophie und Religion, S. 75—80, 82.

im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist: dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: aus ihm, aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen, ausdrücken.[1]

Wie die sich in der Endlichkeit reflectirende Einheit des Idealen und Realen als beschlossene Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt: so erscheint dieselbe, im Unendlichen angeschaut, unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus; und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, inwiefern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität, als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte: so das wahre Wissen dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. (Daran hat auch Görres festgehalten.) Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinct zum Bewußtsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und Heroen und ersten

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 7–8, 10–12, 14–15, 17–18.

Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte.[1] Dies goldene Zeitalter, welches „in den Ueberlieferungen aller Völker als Zustand bewußtloser Glückseligkeit und erster Milde der Erde“ vorkommt, wurde in der „Philosophie und Religion“ geradezu als „empirische Hypothese“ aufgestellt. Jetzt gesteht Schelling aber, daß eine solche keinen ersten Anfang erkläre, und die Erklärung nur weiter zurückschiebe. Er läßt also hier die „Hypothese eines Urvolks,“ so wie die Frage, ob man „nichts auf die Einheit des Allem eingebornen Erdgeistes rechnen will,“ unentschieden. Man könnte daher geneigt sein, das Gesagte speculativer Weise so zu verstehen, als ob Schelling auch jenem Zustande, nur der Würde, und nicht der Zeit nach, eine Priorität einräume, obgleich er dann doch auch wiederum den Orient das Mutterland der Ideen nennt.[2] So steht für ihn nur dieses fest, was er sogar in dem transscendentalen Idealismus schon ausgesprochen hat, daß die Symbole der Mythologie, die wir eben als das geschichtlich Erste antreffen, des höchsten Wissens Enthüllung seien; und hierin können wir selbst seinen allerletzten Standpunkt, die Philosophie der Offenbarung, wo der Mythus eine immer größere Wichtigkeit erhält, schon im Keime angelegt finden.

Wodurch sich Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im Besondern aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist blos Schein: das besondere Wissen, rein als solches, demnach kein wahres Wissen. Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere, und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit, Wesen

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 30—32, 168 (Philosophie und Religion, S. 67—68).

[2] Ebendaselbst, S. 310.

ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei; dies ist die Idee aller Ideen, und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sei, daß es aber als das gleiche Wesen beider, und demnach als Identität in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider, als solche, durchbräche: so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß, selbst innerhalb der Erscheinung, gegeben. Die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten als reines Sein mit Verneinung aller Thätigkeit, im Realen, ist der Raum: als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seins, im Idealen, die Zeit. Beide sind blos relative Absolute, da sie die Idee aller Ideen nicht an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen. Wenn nun Mathematik ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in ihr eine Erkenntnißart herrschend sein müsse, die der Form nach absolut ist. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit heißt überhaupt Construction, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist. Dieselbe Einheit drückt sich als die von Form und Wesen aus, da die Construction, welche als Erkenntniß blos Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Construirten selbst ist. Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung des ursprünglichen Seins kann nur der sein, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen. Und so lange, als die Mathematik nicht symbolisch begriffen ist, wird sie den

blos formellen Charakter der absoluten Erkenntnißart behalten. Auf dem nun betretenen Wege wird die Philosophie auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben.[1] Es zeigt sich hier ein Anklang an Novalis.

Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat, ist die Philosophie. Darstellung in intellectueller Anschauung ist philosophische Construction; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Wer die intellectuelle Anschauung nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, Alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt. Was den Wechsel der Philosophien betrifft, so existiren die scheinbaren Veränderungen der Philosophie nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist. Oder sie sind Verwandelungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben; so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem Ersten, der es ausgesprochen hat. Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie Statt finden, so ist dies Beweis, daß sie

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 85—92, 95—96.

ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einseitigere und umfassendere Formen; jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt sein, wird es Niemand verwehrt sein, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen; dies ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.[1] Die Substanz dieser auch in der Neuen Zeitschrift gleichzeitig aufgestellten Ansicht über Geschichte der Philosophie, hatte Hegel[2] bereits 1801 ausgesprochen, am ausführlichsten dann aber erst später in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie[3] wissenschaftlicher begründet. Selbst Schiller hat schon 1789 dieses angedeutet: „Der philosophische Geist hat sich frühe überzeugt, daß im Gebiete des Verstandes, wie in der Sinnenwelt, Alles in einander greife. Er hat die Wahrheit immer mehr geliebt, als sein System, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit der neuern und schönern vertauschen. Durch immer neue und immer schönere Gedankenformen schreitet der philosophische Geist zu höherer Vortrefflichkeit fort.“[4]

Den innern Typus der Philosophie, aus welchem Schelling dann die Form des äußern Organismus der Wissenschaften ableitet, bestimmt er folgendermaßen: Die absolute Form der Identität ist, sich selbst auf ewige Weise Subject und Object

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 96—98, 115—117.
[2] Werke, Bd. I., S. 167—172, 200—201.
[3] Ebendaselbst, Bd. XIII., S. 19—64.
[4] Schillers sämmtliche Werke, Bd. VII., S. 7—8.

zu sein. Nicht das Subjective oder Objective in diesem ewigen Erkenntnißact, als solches, ist die Absolutheit: sondern das, was von Beiden das gleiche Wesen ist, und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objective Seite jenes absoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität: und in dem, was die subjective, als Realität in die Idealität gebildet; so daß in jeder von beiden die gleiche Subject-Objectivität, und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist. Das Absolute an sich ist weder die eine noch die andere dieser Einheiten, aber als absoluter Indifferenz-Punkt der Form und des Wesens aufgefaßt, zugleich das nothwendige Wesen beider Einheiten. Beide differenziren sich für die Erscheinung nothwendig, wie sich das absolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ verschiedene Brennpunkte ausdrückt. Die vom Wesen unterschiedene Form, als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit, ist die Natur: die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in sich selbst sind. Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden, und ist die der idealen oder geistigen Welt. Diese rein für sich betrachtet, ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität, als ihr Centrum, zurückgehen, und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind. Der nothwendige Typus der Philosophie ist, den absoluten Centralpunkt gleicherweise in den beiden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen; und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich nothwendig auch im Einzelnen.[1]

Dieser innere Organismus des Urwissens drückt sich nun auch im äußern Ganzen der Wissenschaften aus. Alles

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 154—158.

Objectivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Producte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der nach dem Urbild der Ideen geformt ist. (Jeder individuelle Mensch — sagt Schiller,[1] sich an Fichte's erste „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" anschließend — trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, den Staat, die objective Form, in deren Einheit sich zu vereinigen, die Mannigfaltigkeit der Subjecte die große Aufgabe ihres Daseins setzt.) Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs: in diesem ist das Absolute, als die Macht, von der Alles ausfließt, der Monarch; die Ideen sind die Freien; die einzelnen wirklichen Dinge die Sklaven und Leibeigenen. Die Wissenschaften, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt, in dem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, objectiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie, sein. Die reelle Seite, die Wissenschaft der Natur, insofern sie positiv ist, ist die Wissenschaft des Organismus, also die Medicin: die ideelle Seite die Wissenschaft der Geschichte, und, inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Jurisprudenz. Die Theologie ist die oberste Facultät, weil in ihr das Innerste der Philosophie objectivirt ist; insofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, daß die juridische Facultät der medicinischen vorangehe. Die Philosophie, weil sie Alles ist, kann eben deswegen keine besondere Facultät sein. Die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst, und die vierte Facultät müßte die der Künste sein.[2]

---

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 247, und Anmerkung.

[2] Vorlesungen über die Methode, S. 158, 110, 159—162.

A. Theologie. Der erste Ursprung der Religion, so wie jeder andern Erkenntniß und Cultur ist allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich. (Hier ist die Philosophie der Offenbarung mit dürren Worten ausgesprochen, und der Standpunkt der Absolutheit des speculativen Wissens somit aufgegeben.) Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins; so daß dies Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird.[1] Das ist viel weiter gegangen, als selbst der orthodoxeste Vertheidiger des Buchstabens der Bibel behaupten wird; denn während diese nur Ein Menschenpaar vollkommen aus Gottes Schöpferhand hervorgehen läßt, so Schelling das ganze Geschlecht. Gott gibt sich hiernach unmittelbar mit der Einrichtung der Rechts- und Staats-Verfassungen, der Erfindung der Künste und Wissenschaften u. s. w. ab.

Ungeachtet dieser ganz schiefen Ansicht, ist die Auffassungsweise des Christenthums doch leidlich speculativ. Besonders aber hier wird der Einfluß des Hegel'schen Aufsatzes, „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt," der unmittelbar diesen Schelling'schen Vorlesungen vorherging, unverkennbar. Doch sind die ersten Keime dieser Ansichten auch schon in Hegels „Differenz" anzutreffen.[2] Schelling sagt, ohne seine Eigenthümlichkeit aufzugeben: Im Christenthum wird das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut. In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht,

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 167, 169.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 269.

in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objectiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt, die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird. Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich. Da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins; und es ist kein Polytheismus, als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten, möglich. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besondern Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist. Was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander. Die Religion der griechischen Welt verhält sich zur christlichen, wie Natur und Geschichte. Gott wird in der Natur gleichsam exoterisch, inwiefern das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird: der Idee nach aber, esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab; sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reichs. Es ist Gott selbst, der die Ideen offenbart. Der Begriff der Offenbarung ist darum ein schlechthin nothwendiger im Christenthum. Die Ideen desselben können allein durch Handeln objectiv werden. Wie im Heidenthum die Natur das Offenbare war, dagegen die ideale Welt als Mysterium zurücktrat: so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten.[1]

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 169—173, 181—182, 174.

Die historische Construction des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch inwiefern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erscheine; und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondern Bestimmungen des Christenthums einzusehen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern, und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, der die Menschheit in ihrer Niedrigkeit anzieht. Er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. Daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, dabei kann schlechterdings nichts zu denken seyn, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist also in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Die Einheit Aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart dargestellt, diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk. Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken; eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des

Wunders aus. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums: und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.[1]

B. Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als Ein und dasselbe erscheint, zerlegt die Theologie, als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften, sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern, und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet. Dies verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Centralpunkt herstellen, und so in das Urwissen zurückgehen könne. Könnte in beiden das reine Ansich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die vollendete Welt der Geschichte wäre selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit, und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten, wie die Natur. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen, was ist denn dieses oder jenes Individuum Anderes, als eben das, welches diese oder

[1] Vorl. über die Methode, S. 179—181, 192—193, 183—185.

jene bestimmte Handlung ausgeführt hat. War also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was allein als frei und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist blos, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht. Uebrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.[1]

Selbst unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre, als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze; und wenn in der alten im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter Einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der spätern Zeit zuerst diese Hülle gesprengt, und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum, hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll (ein Schiller'scher

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 213—214, 177—178.

Gedanke [1]). Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf, und fordert daher auch unmittelbar die bewußte Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, die, an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tretend, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellend, in der Idee der Vorsehung ausgedrückt ist. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein.[2] Auch Görres hat diesen Gegensatz, wie Schelling schon im System des transscendentalen Idealismus, der Eintheilung der Weltgeschichte zu Grunde gelegt.

Als den Gegenstand der Historie bestimmten wir die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des nach dem göttlichen Vorbilde geformten Staats, der das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Gesammtlebens der Wissenschaft, der Religion und der Kunst im Ganzen der Menschheit ist. Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objectiven Einheit ausdrückt, differenzirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten. Die vollkommene Erscheinung derselben im Idealen ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, Alles, was nothwendig, zugleich frei, und alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben, in einer objectiven Harmonie jener Beiden, verschwand: mußte es durch das subjective in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin Beide

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 256—261.

[2] Vorlesungen über die Methode, S. 218—219, 222, 153—154, 175—176 (134; Kritisches Journal der Phil., Bd. II., St. III., S. 37).

eins sind. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten, sondern abstracten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf, Werkzeug des Allgemeinen zu sein.[1]

C. Um die **Natur** als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit: sich selbst Object zu sein. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besondern Dinge in Gott sein können; sie sind die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung; sie verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber. Wie das Absolute in dem ewigen Erkenntnißact sich selbst in den Ideen objectiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur. Von der Philosophie ist die erste und nothwendige Absicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen; und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectwirung ist, ist **Philosophie der Natur** die erste und nothwendige Seite der Philosophie überhaupt. In der Natur, als der blos relativ-realen Seite (in den besondern Dingen), ist die reale Einheit im Urbergewicht: so daß sie im Gegensatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverstellt in ein Anderes hervortritt, als das **Negative**, die letztere dagegen als das Positive und das Princip von jener erscheint. Die Natur ist, als die Geburt aller Dinge, die ewige Nacht: und, als diejenige Einheit, wodurch diese in sich selbst sind, das Aphelium des Universum, der Ort der Entfernung von Gott, als dem wahren Centro.[2] Gerade so nennt Hegel die Natur das absolute Anderssein der göttlichen Idee.

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 226, 236 (Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 5), 229—230.

[2] Vorlesungen über die Methode, S. 239—242, 254—255; Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II., St. III., S. 43.

Ueber das Studium der Physik und Chemie wiederholt oder ergänzt Schelling meist nur das früher Gesagte. Der Weltkörper (heißt es) gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er, wie diese, productiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenzirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als unorganisch erscheinen. Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet; denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.[1] Weiter bekämpft Schelling die Theorie der Poren in der Physik, und die Stoffe und Materien der Chemie,[2] ganz wie es Hegel[3] später in seiner Naturphilosophie gethan. Auch die Polemik gegen Newtons Attractivkraft (wie die schon früher angeführte gegen seine Farbenlehre) stimmt völlig mit der Hegel'schen überein.[4]

Das Gebiet der Physik in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höhern organischen Welt, durch deren Producte die ganze Subject-Objectivirung, in ihren zwei Seiten zugleich, erscheint. Wie der Organismus nichts Anderes, als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 261, 267, 269—271.
[2] Ebendaselbst, S. 272—278.
[3] Encyklopädie, §. 293, S. 291—292; §. 334, S. 344—346.
[4] Vorl. über die Methode, S. 266; Neue Zeitschrift, St. II., S. 76. (Hegels Encyklopädie, §. 270, S. 263—266; §. 320, S. 323—325.)

die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in Einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Die Medicin, die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, muß allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte: so bewahrt dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt, und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes. Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subject-Objectivirung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden und bloßes Accidenz des Ansich des Organismus, und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Act der Umwandlung der Subjectivität in die Objectivität kann die Objectivität oder die Materie nur Accidenz sein, dem die Subjectivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt, und als blos relativ Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidenz als vollkommen eins, und, wie in dem absoluten Act der Subject-Objectivirung, in Eins gebildet darstellt. Für die körperlichen Dinge, deren Begriff blos der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen. Im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst. Entweder ist nun das ideelle Princip der Materie nur für die erste Dimension verbunden; in diesem Fall enthält das organische Wesen blos die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt, so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seins in andern Dingen ist, als Accidenz gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In

dem ersten Verhältniß, welches das der Reproduction ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt, und dadurch selbst eins: in dem andern, welches das der selbstständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge; Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in Ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt sein sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höhern verknüpft werden, und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbe fällt, worein jene, so ist damit die höchste Function des ganzen Organismus gesetzt: die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Accidenz des Wesens, des Idealen, welches an sich productiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich sinnlich-producirend, also anschauend ist. Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstanschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produciren selbst erkennbar gemacht und objectiv geworden.[1]

D. Wissenschaft der Kunst. Die Kunst ist eine Verkündigerinn göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerinn der Ideen: eine ungeborne Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist, als die der gleichen Wahrheit. Dem Philosophen ist die Kunst eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur insofern hat sie Realität für ihn.[2] Selbst bis dahin hat Schelling nach Hegel hin seine Denkungsart umgewendet, daß er jetzt die Philosophie über die Kunst setzt, und zwar noch

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 279—280, 283, 285 (Jahrbücher der Medicin, Bd. I, H. 1, Vorrede, S. v—vi), 287—288, 290—293.

[2] Ebendaselbst, S. 305, 307—308.

unumwundener, als Hegel es sich 1801 zu thun getraute,[1] — wohl nur um nicht zu direct in Widerspruch mit dem bisherigen Philosophiren Schellings zu gerathen, eine Rücksicht, die dieser gegen sich selbst nicht zu haben brauchte, und die später auch bei jenem[2] fortfiel, nachdem sein Freund Folgendes gesagt: Die Kunst, obgleich ganz absolut vollkommene In-Eins-Bildung des Realen und Idealen, verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie, wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höhrerer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst, und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.[3] Wie dann Schelling die Natur mit der Dante'schen Hölle vergleicht, so mit dem Fegefeuer „die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro ist."[4]

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Hegels Encyklopädie, §. 556 flg., S. 568 flg.
[3] Vorlesungen über die Methode, S. 313—314, 320—321.
[4] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II., St. III., S. 43.

Drittes Kapitel.

Die theosophische Naturphilosophie.

Die Construction im Absoluten ließ die Dinge nicht aus ihm heraustreten. Die theosophische Naturphilosophie betrachtet nun näher, wie jedes, indem es an Gott, als seiner Wurzel, befestigt bleibt, Darstellung Gottes ist, und aus welchem Grunde er sich in ihnen darstellt. Die Theosophie ist eine Rückkehr in den Standpunkt des Identitätssystems, aber so daß sie auch den Unterschied sich zu bewahren weiß. Besonders hier legt Schelling einen Werth darauf, daß die absolute Production des philosophischen Wissens in der intellectuellen Anschauung zugleich ein absolut Gegebenes und Erfahrenes ist. Indem das denkende Subject diese Wahrheit bei Schelling nicht in sich entwickelt, sondern nur in sich findet, so ist diese Speculation von der Glaubensphilosophie eigentlich gar nicht mehr verschieden. Es ist aber nicht die Glaubensphilosophie der Reflexion, welche im Auch und dem unendlichen Progresse stecken bleibt, sondern, wie die Schleiermacher'sche, eine solche, die aus der Sehnsucht in die Befriedigung und den gegenwärtigen Genuß des Absoluten zurückgeholt ist. Die dialektische Hin- und Herbewegung aber des Subjects am Objecte, die bei Schleiermacher der aus der Reflexionsphilosophie ihm noch anklebende Ueberrest war, ist hier gänzlich getilgt, bis sie in Solger (der höchsten Verklärung der Glaubensphilosophie) dem absoluten Inhalt wieder gegenübertritt und mit demselben sich zusammenzuschmelzen strebt.

In den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie," die 1805 in den Jahrbüchern der Medicin (Bd. I., Heft 1, S. 1—88) erschienen, theilt Schelling zunächst den metaphysischen Kern seiner neu gewonnenen Ansichten mit. Diesen entwickelt er dann in verschiedenen andern Abhandlungen, indem er Natur,

Sittlichkeit, Kunst, Religion im Lichte des neuen Standpunkts betrachtet, und geht im letzten Erzeugniß seines Geistes bis zu einem ausgesprochenen Abfall von aller Speculation fort. Zur Ersteigung dieses theosophischen Standpunkts war ihm die aus mehreren seiner Schriften dieser Periode hindurchblickende Lectüre Jacob Böhms behülflich, über deren bisherige Unterlassung er sich selber anklagt,[1] und die ihm vielleicht von Hegel, einem großen Verehrer dieses Theosophen, angerathen worden war. Görres versucht, ihm auch in dieses letzte Stadium seiner philosophischen Laufbahn zu folgen, ja bis an Friedrich v. Schlegel heranzukommen. Auch die Bekanntschaft Schellings mit Hamanns Schriften, den er einen tiefsinnigen, urkräftigen Geist nennt, fällt in diese Zeit; und er verdankte sie, seinem eigenen Geständnisse nach, Jacobi'n.[2] Gegen Fichte, der ihm den Vorwurf macht, die verschrieensten und seltensten Schwärmer zu lesen und zu benutzen,[3] vertheidigt er sich auf die Art, daß er sagt: Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören, und Alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken; denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden. Ob ich eine Schule will? Gebt mir Einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen: und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος, das einigende Princip, auch für die Wissenschaft. (Hegel?) Hierzu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den Andern, oder ist dem Andern verpflichtet, sondern Jeder dem Gott, der aus Allen

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 156—157.
[2] Philosophische Schriften, S. 346, 388, 489—490; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 173—174, 192 Anmerkung.
[3] Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 266.

redet.[1] Um diese Verschmelzung selber noch vorzunehmen, läßt er auch in dieser Theosophie Spinozistische Ansichten und Aeußerungen erst recht mit den bisher gebrauchten und neu hinzugekommenen Elementen, besonders den Gedanken Böhms und der Neuplatoniker, unterlaufen, und bildet so einen vollständigern Eklekticismus, als das spätere Fichte'sche System ist.

I. Metaphysik der Theosophie. Das Absolute, das er jetzt fast ausschließlich Gott nennt, wird beschrieben, und seine Erkenntnißart angegeben. Hierauf geht Schelling zur Betrachtung der endlichen Dinge über, und gibt drittens das Verhältniß beider Seiten zu einander an.

A. Alle wahre Erfahrung ist religiös. Das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige, Ewige, oder Gott. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Wohl erkenne ich etwas Höheres, denn Wissenschaft. Und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraction, und der des synthetischen Ableitens, so läugnen wir alle Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott nichts absondern; denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt. Es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend; denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist.[2]

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 154, 157; Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 11.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, Vorrede, S. XVII (Bd. II., H. 2, S. 283); S. 3, 9—10, 28—29.

Die Vernunft kann nichts bejahen, als was die unendliche Position seiner selbst ist. Dieses ist die Idee der Absolutheit. Die Vernunft, inwiefern sie Gott affirmirt, kann nichts Anderes affirmiren, und vernichtet zugleich sich selbst als eine Besonderheit, als etwas außer Gott. Das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein; denn Alles ist nur Gottes oder des Alls. Ueberhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Ist nichts außer Gott, so ist auch die Erkenntniß von Gott nur die unendliche Erkenntniß, welche Gott von sich selbst hat in der ewigen Selbstbejahung. Er bewirkt nichts; denn er ist Alles. Bejahung des Seins ist nichts Anderes, denn das Sein selbst, und ebenso Erkenntniß des Seins. Diese göttliche Selbstbejahung bricht in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durch, die sich als persönliches Bewußtsein durch das „Ich bin" ausspricht. Gott ist nicht das Höchste, sondern er ist das schlechthin Eine; er ist nicht anzuschauen als Gipfel oder Ende, sondern als Centrum, nicht im Gegensatz einer Peripherie, sondern als Alles in Allem. Es gibt daher kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur unmittelbare Erkennung, aber auch keine unmittelbare, die des Menschen wäre, sondern nur des Göttlichen durch das Göttliche. Wie es eine Gebundenheit des Willens gibt, die den Menschen auf göttliche Weise zwingt zu handeln, wie es recht ist: so gibt es eine göttliche Gebundenheit der Erkenntniß, welche nicht aus dem Menschen selbst stammt, und in der das Erkennende und das Erkannte, als solche, ebenso, wie dort das Handelnde, verschwinden.[1]

Im Widerspruch gegen die Zeitschrift für speculative Physik sagt Schelling hier: Absolute Identität des Subjectiven und Objectiven kann nicht bloßes Gleichgewicht sein oder Synthese,

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 13—15, 27 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 50, 111, Anm.), 17—18.

sondern allein gänzliches Einssein. Die Vernunft setzt in dieser Idee weder die Negation von Gegensätzen, noch setzt sie auch wirklich Gegensätze in ihr: sie sind nicht, denn ihre positive Identität ist gesetzt; und sie sind auch nicht nicht, denn es ist nicht ihre Negation gesetzt. Die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist nicht das besondere Wesen Gottes (denn das Wesen Gottes ist kein Besonderes), sondern das Wesen aller Dinge, das schlechthin Allgemeine, das Gleiche in Allem; wovon der Grund nur in Gott liegt, der die unendliche Affirmation seiner selbst ist, und durch welchen, als allgemeine Substanz, alle Substanz gleichfalls in sich Einheit des Affirmativen und des Affirmirten ist. Die Absolutheit oder die unendliche Selbstbejahung ist das ewige Zurückgehen, nicht als Handlung, sondern als das ewige Sein und Bestehen Gottes in sich selbst. Gott ist also das allein Wirkliche, eben daher allein Anschauliche, und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschaute. Und so Gott nicht in dieser Welt die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit sein, d. h. er wird nicht Gott sein. Die bisherigen Erklärungen enthalten die bloßen Anfänge der Philosophie, über welche mit Jemanden zu streiten völlig zwecklos ist.[1]

B. Von dem ewigen Nichtsein des Endlichen. Alle wahre Betrachtung auch des Einzelnen ist Intuition actueller Unendlichkeit. Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Eine actuelle Unendlichkeit lauterer Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejahet. Jede Position folgt unmittelbar aus Gott, als ein eigenes All. Gleich ewig und eins in Gott ist die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 22—23, 26—29 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 14—15).

Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen, welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit, fiele es der bloßen Relation mit Anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist. Ein All vermag nicht zu sein, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, darin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen; und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleichen), zu sein absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts Anderes, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit. Und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist: so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. Das gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. Nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm Nichts ist.[1] Das abstracte Fürsichsein hat nämlich das Anderssein sich noch gegenüber; nur das wahrhafte Fürsichsein hat das Anderssein in sich aufgenommen, und ist darin bei sich. Schelling spricht so hier eigentlich ganz schon in Kategorien der Hegel'schen Logik.

Die Idea ist das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist: das Leben des Dinges in Gott. Das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch

---

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I, H. 1, S. 30—34; Von der Weltseele, S. xxxiv.

die bloßen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist; d. h. es ist ein nichtiges Leben. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende in jeder Position. Das in der Beziehung der Positionen auf einander Entstandene, inwiefern es blos auf Relation beruht, ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder aus einander gebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden; es ist nicht, weil es kein unum per se, sondern ein bloßes unum per accidens ist. Dieses Bild, das nichts für sich und an sich ist, wird gleichwohl in diesem Nichtssein für sich Widerschein sowohl der Unendlichkeit, als der Einheit. Die Idea ist der in dem Nichtssein des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht. Wir sehen die Position mit dem, was an sich Nichts ist, also eine Mischung von Realität und Nicht-Realität. Das Ding ist daher ein bloßes Mittelwesen. Jedes Wesen existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist; und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Das Dasein des Menschen dauert nur so lange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit. Der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deshalb etwas im All verschwände: wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte wechselseitige Relation geändert ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes heiliges und unendliches Leben an. Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche. In Ansehung des All ist die endlose Dauer nicht vom Augenblick verschieden; es wäre gleich unendlich in diesem, wie in jener. Auch die Seele, nicht in ihrem

Centro gefaßt, sondern creatürlich, ist nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt. Warum ist nicht Nichts, warum ist überhaupt Etwas? Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein: wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist, zu sein. Dem Nichts ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt, keineswegs aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil; denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich, nicht zu sein, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht: daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All. Blos durch verworrene Betrachtungsart verwandelt sich das Weltall für uns in ein System von Körpern: wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und allgemeine affectionslose Substanz, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose, ist.[1] Läuft so diese Philosophie hoher Offenbarung nicht Gefahr, in den trivialsten Theismus zurückzufallen, aus dem Schelling selber uns befreit hat?

Dies ist das Wunder aller Wunder, das Geheimniß der ewigen Liebe, welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt: daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit den Andern ist. Der Typus des dreieinigen Wesens drückt sich im Größten, wie im Kleinsten ab. Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das schlechthin potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, da

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 34, 36—38, 49, 40—44, 46, 50—52, 62—63, 69.

verschwindet alle Potenz, und das Göttliche selbst tritt hervor, und leuchtet durch in der quantitäts- und dimensionslosen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes ist.[1] Diese Identität in Gott wird jetzt, zum Gegensatze gegen die frühern Behauptungen, von der Indifferenz unterschieden, die nur in den abgeleiteten Dingen sei. Ebenso tritt die Abscheidung des Grundes der Natur, als der ewigen Geburt aller Dinge, von der zeitlichen sichtbaren Natur, als der blos unter Relationen bestehenden Erscheinung derselben, immer stärker hervor. Ueber die Potenzen, die hier die Qualitäts-Unterschiede im Universum genannt werden (so daß auch hier das Studium Böhm's die Kategorie der Quantität verdrängte), kommt nichts Neues vor, außer etwa, daß das Licht, als die Unendlichkeit in der Einheit bestimmt, blos für einen einzelnen Ausdruck dieser Stufe der Natur angesehen wird, und Klang und andere Erscheinungen mit ihm in gleichen Rang erhoben werden, die Schwere das Herz der Dinge, nicht aber ihre Besonderheit ansehen soll u. s. w. Der Unterschied der Potenz gilt aber nicht mehr in Bezug auf das Ding selbst, sondern wird nur gemacht in Relation eines Dings auf andere besondere Dinge. Das Ganze der „göttlichen Alles auflösenden Philosophie" wird dann in folgendem allgemeinen Schema dargestellt; jedoch mistraut Schelling hier schon dieser Methode seines zweiten Standpunkts, indem er den Misbrauch mit angesehen, den Görres und Andere damit getrieben, und daher jetzt die davor warnt, die den Geist nicht haben, dieses Schema zu beleben.

Gott.

Das All.

Relativ reales All.		Relativ ideales All.
Schwere (A^1), Materie.		Wahrheit, Wissenschaft.
Licht (A^2), Bewegung.		Güte, Religion.
Leben (A^3), Organismus.		Schönheit, Kunst.
Das Weltsystem.	Vernunft.	Die Geschichte.
Der Mensch.	Philosophie.	Der Staat.

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 52 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 60), 59, 63, 69.

Während in der Neuen Zeitschrift die Gegensätze ideell, die Einheit das Reelle war, ist jetzt die Differenz reell: Denn das Endliche, wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbstständigkeit. Die Einheit Beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, die der Verbindung bedürfen, sondern eine göttliche Identität solcher, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist ohne das Andere. Der Vernunft ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr, als die Einheit. Der Gegensatz muß sein, weil ein Leben sein muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit. (Die gegensatzlose Quantität ist in der That nur das Todte.) Aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt; d. h. sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich: und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.[1] Dies, daß die göttliche Liebe bis zur Realität der Gegensätze herabsteigt ohne sich zu verlieren, ist eine viel tiefere Bestimmung, als die der früheren Indifferenz; und Schelling nähert sich damit noch mehr dem Standpunkt Hegels, den dieser übrigens schon 1801 in seiner „Differenz“ ganz deutlich ausgesprochen hatte, indem er zuerst sich dieser dem bisherigen Gebrauche Schellings ganz entgegengesetzten Terminologie bediente.[2] Soweit konnte Schelling aber mit Hegel nicht gleichen Schritt halten, daß, ungeachtet der

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 53–56, 66, 60, 70, 52 (Von der Weltseele, S. XLIX); Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 49–50.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 256–257. — Später hatte Sinclair, der mit seinen Ansichten zwischen beiden Männern steht, und auch die Naturphilosophie auf das Einzelne der Physik in seinem Werke, „Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik“ (1813), anwenden wollte, dasselbe in einigen allgemeinen Sätzen (S. 148) aufgestellt: „Die höchste Grundform der Dinge ist das vollkommenste Füreinander-Sein, daß sie, indem sie auf das Vollkommenste an sich sind, zugleich auf das Vollkommenste im Ganzen sind, eine Vereinigung des Unterscheidens und Nichtunterscheidens,“ u. s. f.

Realität der Gegensätze, seine Identität darum nicht eine durchaus und in jeder Rücksicht unbestimmte, und somit schlechthin impotente würde.

C. Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen. Die Endlichkeit besteht nur in den Relationen der Wesenheiten auf einander, die Gott ihnen nicht geben, nicht positiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn schon als nichtig in Bezug auf sich selbst setzen) kann; — nicht nehmen, weil er sie sonst zu einem reinen absoluten All machen müßte, wie er selbst ist. Die Endlichkeit ist daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Wesenheiten des All, ohne wahren Ursprung (da sie kein eigentliches Sein ist) und ohne positive Folge aus Gott.[1] Doch kann Schelling die speculative Vernichtigung des Endlichen, zu der er selber uns angeleitet, nun nicht mehr festhalten, wenn er sagt: Dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Mensch ist allerdings nur Dein Leben in und unter Relationen, und insofern blos die Erscheinung Deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur ist Dein Wesen oder Deine Idea, und zwar als Deine (weil Gott nicht so arm ist, daß er nach Allgemeinbegriffen schaffte), eine ewige Wahrheit in Gott, sondern auch die Relation selbst, durch welche Du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich) doch mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise zeitlos in Gott.[2] Hier wird nicht nur die Relation zu etwas Substantiellem, sondern sogar, wie bei Jacobi, das intelligible allgemeine Wesen der einzelnen Dinge zu einem abstracten Verstandesbegriffe gemacht, um sich daran einen Vorwand für das Perenniren der Endlichkeit, die als solche in die Intellectualwelt erhoben wird, zu reserviren. Durchaus phantastisch aber wird diese Apotheose des Einzelnen dadurch, daß es als Einzelnes, wie in der persischen Religion, zugleich

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 75—76.

[2] Ebendaselbst, S. 76—77.

seine besondere Idee im Gegensatze zu den andern Einzelnen derselben Gattung behalten soll, als wenn nicht alle einzelnen Dinge derselben Gattung Eine Idee haben müßten.

Das Endliche ist an sich selbst nichts, und in seinem Sein nur Widerschein des Absoluten; es ist nur die Relation selbst, und mittelbar das, was in Relation ist, sofern es in Relation ist. Aber dieses Nichts aller Relation ist nichts außer dem All, sondern selbst das All. Das All setzt die mit den Wesenheiten gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besondern Dinge als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist. Die Lehre vom Absoluten ist die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender. Die einzige und eigentliche Sünde ist eben die Existenz selbst (was Baader schon bestritt). Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation auf einander: so wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in-Gott-sein oder ihr Nichtsein in Ansehung Gottes involvirt. Das Endliche ist überhaupt nicht; allein das Göttliche ist. Wenn Alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht: so muß das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott, sein.[1] Und doch sollte vorhin jeder Mensch eine besondere Idee als eine ewige Wahrheit in Gott besitzen.

Warum Gott es zu dem Andern seiner kommen läßt, hat Schelling besonders in diesem letzten Standpunkte seines Philosophirens untersucht. Schon das bereits Angeführte hat dies Verhältniß angedeutet. Klarer, und ganz speculativ, ist es in der Streitschrift gegen Fichte enthalten: Ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde. Es könnte

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 80—82, 86—87 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 95, 146).

eben darum nicht als Eins sein; denn das Sein, das actuelle, wirkliche Sein ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins sein, so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. Dieses Andere, da es nur durch das Band der Existenz des Einen, also nicht außer dem Einen ist, kann von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen oder werden; denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem seienden Einen schon selbst da, und nichts außer ihm. Was als Eines ist, muß in dem Sein selbst nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit und seiner selbst als des Gegentheils oder als Vielheit sein; und dieses Band eines Wesens, als Eines mit ihm selbst als einem Vielen, ist eben selber die Existenz dieses Wesens. Diese Existenz ist Gott, welcher sich offenbart als die Einheit im Gegentheil. So existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur das absolute Band oder die lebendige Copula Beider, die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten; ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst, und nichts Anderes. In dem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Lust, sich selbst zu bejahen. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt, die vollständige und in progressiver Entwickelung ausgebreitete Copula selber.[1] Diese Selbstoffenbarung der göttlichen Einheit als eines Gegensatzes ist der Punkt, woraus die Solger'sche Philosophie entsprang. In dieser lebendigen Identität, setzt Schelling in Jacob Böhm's Manier hinzu, nun hast

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 53—54, 56—58, 66 (Von der Weltseele, S. xxii—xxv; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 150 Anmerkung).

24 *

Du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst, bejaht; und die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz, und macht nur darin auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum durch die Einheit in der Vielheit. Entstehen und Vergehen sind an sich oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Sein; und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben. [1]

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung als Erkenntniß kann kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit sein. Das göttliche Band aller Dinge, diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim, sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstractionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung. Das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abstraction und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist. Die lang verkannte Natur selbst wird, Alles erfüllend, durchbrechen; alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten: alle Systeme der Welt nicht hinreichen, sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkennt-

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 59 (Von der Weltseele, S. xxv), 66—67.

niß, wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Sein und im Leben der Natur.[1] Schelling vergißt nur, daß der höchste Genuß allein die reife Frucht der sauren Arbeit des Denkens sein kann; und ganz sanguinisch ist die Hoffnung, daß wir dereinst nur den Mund würden aufzuthun brauchen, damit uns die Wahrheit empirisch fertig und anschaulich hereinfliege.

II. Diese Metaphysik seines theosophischen Standpunkts wird nun auf die einzelnen Potenzen des Universums angewendet.

A. Die Natur betrachtet vornehmlich der Verlauf der Jahrbücher der Medicin, und hier tritt die Terminologie Jacob Böhm's immer mächtiger hervor: In allem einzelnen Wirklichen ist eben die Existenz selbst (die Substanz) das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche. Die Stätte der Einzelnheit dagegen ist die ewige Nacht, als des an und für sich Unoffenbaren; sie ist nur an und mit dem Unendlichen, nichts wahrhaft Reelles, sondern lediglich eine Fassung oder Imagination, welche ohne das, so sich in ihr faßt, niemals erscheinen könnte. Du siehst die Dinge weder ohne die Substanz, denn so entfliehen sie in die Nacht: noch mit ihr, denn so durchscheinet sie das Eine. Durch die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Substanz empfinden sie das ewige Dasein in sich selbst. Das Princip der Identität sagt nichts Anderes aus, denn die ewige Copula dessen, das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht sein könnte, d. h. die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. In jedem Vernunftsatz werden also nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden; in Gott ist die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Ursache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, sondern absolut Eins. Die Substanz, als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur, die heilige Seele der Welt, ist der Quellpunkt alles empfindlichen Daseins, welcher auch in der

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 68–69, 164.

sichtbaren Natur als das Herz schlägt, und, Alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verursacht und die Innigkeit aller Erzeugnisse.[1] Daß die Substanz alle Dinge ist, indem sie das Sein aller durch einander mäßigt, nennt Schelling sogar die göttliche Temperatur. Aus der Vereinigung des Maßes (fährt er fort) mit der unendlichen Kraft entspringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Lust des reinen Bejahens, aber gesänftigt durch die Einheit Aller. In der Natur sind lebendige Begriffe, die nichts weiter sind, als die Begriffe der Seele, die nicht gehabt werden, sondern für sich bestehen und als für sich bestehend ohne Reflexion wirken. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige In-Eins-Bildung zu sein die Natur der Substanz ist, oder denke sie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben: und Du hebst die Substanz selbst auf. Die Dinge sind in der natura naturans, wie eine Conception oder Einbildung in der Seele ist.[2]

1. Die Ueberschwänglichkeit der Kraft, wie sie dennoch gehalten ist durch das innere Maß, stellt sich in den Dingen, so wie sie in gegenseitiger Ausschließung offenbar sind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch sie auch in der That ein blos äußeres Leben in Bezug auf einander haben, oder sich gegenseitig und äußerlich offenbaren. Weder ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwischen Beiden angehalten, steht das Wundergebild der Materie, ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erste Ebenbild des All. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöst sind in die Existenz der Einen Substanz, zu welcher Alles gehört: so nimmt das Höhere das Niedere in sich auf, als ein zu seiner Existenz Gehöriges. Erde, Luft, Wasser werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niedrere

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 2, S. 3—6, 8, 34—35, 9—10 (32).
[2] Ebendaselbst, S. 10, 12, 28 Anmerkung, 16, 19.

Thier in das höhere, Alles zuletzt in das Gestirn, das Gestirn selbst in das All, das All in die ewige Substanz aufgenommen. Jedes Niedrere gehört also zur Existenz eines Höheren, Alles zuletzt zur Existenz des ewig Einen und unendlich Vollen; aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, sondern ist mit ihm zumal. Ein Jedes, das nur dieses, d. h. ein völlig Bestimmtes ist, ruht; ein Jedes aber, das entweder ein Mehreres ist, als es in diesem Augenblick offenbaren kann, oder Mehreres zu sein trachtet, als es gegenwärtig in der That ist, von dem sagt man, daß es sich bewegt. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der natura naturans, aber in der natura naturata auf keine Weise zumal und Eins sein können. Sie scheint daher fortzuschreiten, weil sie selbst actu, auch das Einzelne seiend, Mehreres ist, als dieses wegen eigener Eingeschränktheit zu fassen vermag: daher sie ihm fort und fort in immer Anderes hin und über zu strömen scheint. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe. Da das Sein aller Wesen, wie sie in der Substanz in der That zumal vorhanden sind, ein untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegen einander gestellt (jenes, weil sie sich ausschließen in der Existenz: dieses, weil Eines des andern Ergänzung ist), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit laut machend, und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als Schwere; denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist.[1]

Der Raum ist die Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraction

---

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I., H. 2, S. 21 (17), 23, 29—30, 32; H. 1, S. 55.

von der Substanz. Das Bejahende in der Abstraction vom Bejahten, oder im Gegensatz mit ihm angesehen, ist das Princip der Zeit. Raum und Zeit sind zwei relative Negationen von einander: in Jedem ist eben das wahr, wodurch es das Andere negirt; so ist in der vollkommenen Ausgleichung Beider das Wahre gesetzt.[1] Als dies Dritte zu jenen Beiden setzt Schelling die Materie;[2] was dann in der Hegel'schen Naturphilosophie tiefer begründet worden. Auch bringt er für die Begriffsbestimmung der Schwere noch eine neue Wendung herein: Die Einheit der Dinge ist das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derselben ist das Band des Ganzen auch die Position des Einzelnen; weshalb sie im Raum das Aufhebende des Raumes, als der Form des Fürsichbestehens, ist, und damit die andere Form der Endlichkeit, die Zeit setzt, welche nichts Anderes ist, denn die Negation des Fürsichbestehens.[3]

2. Die Unendlichkeit in der Einheit scheint wieder in der Natur durch das Licht, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst ist. Das Wesen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, erfüllt Alles auf ideale Weise, wie in der Schwere auf reale. Nur in der Einheit mit dem Lichtwesen, der andern Seite des Bandes, erscheint auch das Band in der Schwere selbst als bejaht. Denn das Wesen im Licht verhält sich zum Wesen in der Schwere als dessen Begriff oder Bejahung. Das Lichtwesen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Lust der Bejahung; es ist die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen ist.[4] So sehr ins

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 122, 124; Von der Weltseele, S. xxxv.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 128.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 130—131; Von der Weltseele, S. xxvii.

[4] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 55; Bd. II., H. 2, S. 142—144 (Von der Weltseele, S. xxxvi).

Entgegengesetzte schlägt die Identitätslehre um, daß sie sogar die Absolutheit der Einzelnheit behauptet. Schelling sagt ferner: Die Wurzel alles einzelnen Daseins ist das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beständig alle Dinge auf diese Wurzel des Daseins; das Lichtwesen dagegen ist das Exponentiirende dieser Wurzel. Das Wesen in der Schwere ist das Princip des Nichtfürsichseins der Dinge; das Lichtwesen dagegen ist das Princip des eigenen Lebens der Dinge. Die Schwere ist in Ansehung der Dinge ihre ewige Centripetenz, das Lichtwesen dagegen ihre Centrifugenz. Das Licht ist eben das seinem Begriff nach in sich Seiende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben, um sich als dieses zu erweisen, thätig zu offenbaren, bedarf es des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, welche also Grund seiner Actualisirung ist, und nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Die Finsterniß ist ursprünglich nur ein Sein außer sich. Das Licht ist Ursache eines Insichseins der Finsterniß; sie ist schöpferisches Princip, das aus dem Nichtseienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings ist nur Ein und dasselbe Leben; und es gibt kein numerisch anderes Leben außer dem zeitlichen: sondern dasselbe, was der Position nach das ewige ist, ist im Bejahten das zeitliche. Hätte die Welt je angefangen zu sein, so müßte behauptet werden, daß das Sein nicht aus dem Wesen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes selbst müßte aufgehoben werden.[1] Dies ist die Spinozistische essentia, quae existentiam involvit, der Ueberrest des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes: nur daß damit zugleich das Dasein der Welt bewiesen ist, als der alleinigen Existenz jenes göttlichen Wesens. Zur Bestimmtheit und Ausführung ins Einzelne kann Schelling aber

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 146—147 (Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 1, S. 101—102), 152, 155.

auch hier noch nicht gelangen. Von der Schwere und dem Lichte springt er wieder in diese allgemeinen Betrachtungen über: und verspricht die specielle Naturphilosophie zum letzten Male,[1] ohne auch diesmal sein Versprechen zu halten.

In der der zweiten Ausgabe der Schrift Von der Weltseele vorangeschickten Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" versucht er zwar, nach Aufstellung einiger allgemeinen Sätze, die ganz mit den bisherigen der Jahrbücher, denen wir sie daher auch eingestreut haben, übereinstimmen, auf das Einzelne zu kommen, wird hierbei aber ganz formell schematisirend: Die Schwere für sich organisirt sich zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen sind. Im Reich der Schwere selbst ist der Abdruck der Schwere das Starre: der Abdruck des Lichtwesens, als des andern Bandes, die Luft; der Abdruck des dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, ist das Wasser, das vornehmste der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das sie zurückläuft.[2] So eklektisch wird hier Schelling, daß er selbst die Philosophie des Thales seinem Systeme eingewoben hat. An einem andern Orte verschmäht er ebensowenig die Argumente des Melissus für die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Universum.[3] Er fährt fort: Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus. Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Elektricität. Wo aber Beide sich ausgleichen und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Pro-

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 158.
[2] Von der Weltseele, S. XL—XLII.
[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 156.

ductivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höheres organisches Dasein gewinnt.[1]

3. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung von einander, immer noch blos ideale Factoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder, und nichts Reales ist in der Natur, das blos dem einen oder andern von beiden angehörte. Die wirklichen Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht blos wie Schwere, Licht, und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band Beider ausgedrückt. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen. Es ist Eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen, und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identification der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisirung der Identität tendirt. Diese Folge der realen Potenzen stellt sich der Betrachtung dar: die erste als die allgemeine Metamorphose der Natur, oder als das erste Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamisches Leben, als erste innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organisches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.[2] Hier scheint, im Gegensatz zum „Ersten Entwurf der Naturphilosophie," der allgemeine Organismus oder das System der Himmelskörper nicht mehr das Dritte, sondern das Erste, und der einzelne Organismus das Letzte, Vollendetste zu sein. Doch fällt Schelling sogleich wieder in seine ursprüngliche

---

[1] Von der Weltseele, S. XLIV.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 156—157 (Von der Weltseele, S. XXXVI, XXXIX—XL).

Ansicht zurück: Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen selbst als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes endlich, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkannt, als den durchaus vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst, den Weltbau und die göttlichen Alles aufnehmenden Gestirne.[1] Das Christenthum sagt im Gegentheil, Gott ist Mensch, nicht Sonne, Mond und Stern geworden.

Wie mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus, als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens, und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seins als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, so lange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben: nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form, bleibt, wie durch göttliche Sanction, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwickelung, unverändert dieselbe.[2]

Beruht der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt sein. Das dunkele Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen. Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Thierreich auf. Die absolute Copula, jener Beider

---

[1] Von der Weltseele, S. XLIX—L.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 170—171.

Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt. Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber die, bei welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbstganzes dargestellt: so wäre damit die Selbstständigkeit eines jeden aufgehoben, und jenes höchste Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöscht. (Siehe Oben, S. 368). Dieses Verhältniß ist einzig in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dargestellt. Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personificirt.[1] Die Mitte des Schelling'schen Philosophirens, der Schematismus, durchdringt so auch den Anfang und das Ende.

Das heilige Band, durch welches die beiden Ersten eins sind, empfinden wir in unserm eigenen Leben, und dessen Wechsel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtwesen zurückstellt. Die All-Copula ist in uns selbst als die Vernunft, der heilige Sabbath der Natur, und gibt Zeugniß unserm Geist. Hier handelt es sich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir selbst mit gehören und in dem wir sind. Gegen die Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, sind Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr Alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt. Von Allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist

---

[1] Von der Weltseele, S. XLVIII—XLIX.

in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Product einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst: nicht nur die Erscheinung und Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses Ewige selbst. In thierischen Organismen hypostasirt, tritt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher, und blickt ihn aus offenen bedeutungsvollen Augen an. Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben: so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort. In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes. Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; durch sie faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern; sie ist absolutes Ergreifen der Totalität durch die Identität.[1]

In den „Kritischen Fragmenten," mit denen Schelling seinen Antheil an den Jahrbüchern der Medicin beschließt, heißt es unter Anderm: Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.[2] Nachdem Schelling hierauf mit vieler Ausführlichkeit ein seltenes Muster eines ganz leeren Schematismus und Parallelismus zwischen den verschiedenen Sinnen und den Klassen der Thiere aufgestellt hat, dessen Fortsetzung er noch verspricht,[3] endet er in einer Anmerkung mit der Klage, daß einzelne seiner Gedanken aus schlecht nachgeschriebenen Heften verstümmelt ins Publicum gekommen seien. Er bittet daher seine Zuhörer, solchen seichten Plagiatoren nichts aus ihren Heften zu überantworten. Später soll er sich sogar

[1] Von der Weltseele, S. L—LIV; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2. S. 302—303.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284, 287.

[3] Ebendaselbst, S. 287—303.

jedes Nachschreiben in seinem Hörsaale verboten haben. Seit ich die Industrie und den Misbrauch, sagt er, der mit den Ideen der Naturphilosophie getrieben wurde, gesehen, entschloß ich mich, das Ganze bis auf eine Zeit, wo jener nicht mehr zu besorgen steht, einzig der lebendigen Mittheilung vorzubehalten. Den unverschämtesten unter jenen Plünderern der Naturphilosophie hat bis jetzt nur eben dieses Ganze gefehlt, um auch darüber herfallen zu können, anstatt daß sie bis jetzt, im Einzelnen nachsprechend, durch jeden Versuch, selbst ein Ganzes zu organisiren, nur ihre gänzliche Unfähigkeit zu der Sache geoffenbart haben. Darum bleibe ihnen das Einzelne ferner preisgegeben; das Ganze bestehe, wie bisher, in lebendiger Ueberlieferung unter den wahrhaft Eingeweihten.[1] Sollte, seit den dreißig Jahren, daß dies geschrieben, der Grund der Zurückhaltung des Ganzen nicht fortgefallen sein? Wer treibt jetzt, und seit lange, noch Misbrauch oder Industrie mit naturphilosophischen Ideen? Hat nicht Schelling früher selbst zu wiederholten Malen das Ganze darzustellen vergebens versucht? Was also ist das hier Gesagte Anderes, als eine Ausrede, um seine eigene Unfähigkeit in Darstellung dieses Ganzen zu bemänteln? Denjenigen seiner Freunde, der innerhalb jenes Zeitraums mit dieser Darstellung Ernst machte, schildert Schelling selbst, da, wo er im prophetischen Helldunkel mehrere seiner Schüler charakterisirt. Denn wenn man in der einen Beschreibung Baader oder Steffens, in einer andern Schubert (er spricht von einem Ossian der Naturphilosophie) wiederzufinden glauben kann u. s. f., so unterliegt es keinem Zweifel, daß Folgendes auf Hegel geht, weil es schlechterdings auf keinen Andern gehen kann: „Einen kenne ich, der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 303—304.

erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens." [1] Noch hatte sich Hegel von der Schule öffentlich nicht getrennt.

B. Die Freiheit. In demjenigen Theil der Vorrede zu den Philosophischen Schriften, der sich auf die Abhandlung: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit" bezieht, bemerkt Schelling, daß der Gegensatz von Natur und Geist, von Nothwendigkeit und Freiheit, den innersten Mittelpunkt der Philosophie ausmache, und die Betrachtung desselben, die er in diesen Untersuchungen vornimmt, obgleich selbst noch eine partielle Darstellung, dennoch den Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorzulegen und tiefere Aufschlüsse über das Ganze des Systems zu liefern im Stande sei. [2]

Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend. Nur das Freie und so weit es frei ist, ist in Gott: das Unfreie und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen ist Ursein. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit. Die höhere Nothwendigkeit, gleich weit entfernt von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, ist vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit. Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That. [3]

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284—285.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. VIII—IX.
[3] Ebendaselbst, S. 414—415, 419, 422, 465, 467.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Natur im Allgemeinen ist daher, als Grund des Seins der absoluten Identität, Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt (ein Satz, der schon in der Zeitschrift für speculative Physik vorkam, aber hier erst seine reale Bedeutung und Anwendung findet). Ihr Vorhergehen ist weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Um von Gott geschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt.[1] Schelling will, wie Böhm, das negative Princip aus Gott selbst begreifen; und das ist allerdings die Aufgabe, die Hegel gelöst hat.

[1] Phil. Schriften, S. 429—431 (Zeitschr. f. spec. Physik, Bd. II., H. 2, S. 114).

Schelling fährt über jenes Wesen fort: Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht. Aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkele Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, in dem Sinne, wie man sagt, das Wort des Räthsels. Und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag.[1] Von hier aus geht er ganz ins Böhm'sche einer gährenden Mystik von einer in der Zeit eingetretenen Offenbarung Gottes, als Schöpfung, über, in das ich den Leser nicht führen will;[2] was er dann bis auf die heutige Stunde in seinen mündlichen Vorlesungen, die er „Philosophie der Mythologie" nennt,

[1] Philosophische Schriften, S. 432—434.

[2] Vergleiche auch Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 1, S. 95—96, 100.

dem Vernehmen nach, nur weiter entwickelt, vorträgt. Und wenn (wie erzählt wird) er der Hegel'schen Logik vorgeworfen, daß man darin auf Nadeln gehe, so ist dieses seiner Theosophie in vollem Maße zurück zu geben.

Seinem eigentlichen Gegenstande näher rückend, sagt Schelling ferner: Die Seele eines Wesens muß um so vollkommener sein, jemehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. In der höchsten Scheidung der Kräfte geht das allerinnerste Centrum auf. Jedes Naturwesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch diese Wesen von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Aber der Proceß der Schöpfung geht nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur; ihm steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen als bloßes Werkzeug gebraucht und sich unterordnet. Wenn aber endlich, durch fortschreitende Umwandelung und Scheidung aller Kräfte, der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins; so daß aus Beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen, außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips, und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebens-

blick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — im Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Einheit beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied des Menschen von Gott; d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar, und es wäre keine Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein; und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.[1]

Der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit zugleich Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit von beiden Principien erblickt. Der Eigenwille ist nur dadurch Geist, daß er wirklich in den Urwillen umgewandelt ist: so daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist

[1] Philosophische Schriften, S. 436—438 (451—452).

hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht), — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist, — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse; denn er strebt, das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben zu gebrauchen. Das Band der Kräfte ist gewichen; und der Particularwille strebt, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eigenes und absonderliches Leben zu formiren. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an und für sich selbst, sondern aus der zum Selbstsein erhabenen Endlichkeit. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente (das Materiale), die in dem einigen Ganzen waren (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter, als das Gute); aber das Formale in Beiden ist ganz verschieden. Im Bösen, wie im Guten, muß Ein Wesen sein; aber die in diesem enthaltene Temperatur ist in jenem in Distemperatur verkehrt. Es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches im Bösen angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen, und mit ihm eins: so ist Gott, als die ewige Liebe oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte: der umgekehrte Gott nämlich, jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus

der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will. Der Anfang der Sünde ist, daß der Mensch selbst schaffender Grund werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge herrschen will. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott. Darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott.[1] Bei gegenwärtiger Begriffsbestimmung des Bösen beruft sich Schelling auf Franz von Baader (mit dem er früher über diesen Punkt nicht übereinstimmte);[2] und so zieht sich der Eklekticismus auch durch den weitern Verlauf der Abhandlung, indem Leibnitz, Spinoza, Plato, selbst Augustin u. s. f. herhalten müssen. Denn im Rhythmus eigener Gedanken kann Schelling nun einmal nicht lange einherschreiten.

Die Wirklichkeit des Bösen ist eigentlich der größte Gegenstand der Frage; und zwar ist zu erklären, nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall in Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so ist es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat. Er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott sich offenbaren muß. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen sein. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist. Der Grund muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire, und, wenn sie nun dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine; sie werden also

[1] Philosophische Schriften, S. 438—440, 447—448, 474—475.
[2] Ebendaselbst, S. 441—442.

gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind.[1] Diesen Gegensatz, aus dem Schelling die Schöpfung der Natur erklärt, überträgt er dann auch auf das Reich der Geschichte, und sieht ihn in der Geburt des persönlichen Geistes des Bösen einerseits, und des urbildlichen und göttlichen Menschen andererseits, welcher, als das in die Welt gesprochene, persönlich gewordene Wort, Menschheit oder Selbstheit annimmt und die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Worts ist: Er ist der Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn nur Persönliches kann Persönliches heilen. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro, und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen, als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen mit einander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.[2] Vollends mythisch wird Schelling aber, wenn er auch in der Geschichte die Wirklichkeit des Bösen erst in eine spätere Zeit versetzen, und damit jetzt seine frühere Assertion einer untergegangenen Götter- und Heroen-Zeit, als des goldnen Zeitalters, beweisen will: ja zuletzt, ganz in Weise der Vorstellung, vom Ende aller Dinge, als der vollkommenen Actualisirung Gottes, redet.[3] Des Weiteren hierüber sollten sich zweifelsohne die nicht erschienenen „Weltalter" auslassen.

Schelling bemerkt hierauf, daß Gott in seiner Selbstoffenbarung sich auch als sittliches Wesen verhalte, das mit Persön-

---

[1] Philosophische Schriften, S. 451—452, 454.

[2] Philosophische Schriften, S. 457, 460—461, 504; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 172—173.

[3] Philosophische Schriften, S. 458—459, 493 flg.

lichkeit, Bewußtsein und Freiheit gehandelt habe. Hier treten nun die Fragen von der Zulassung des Bösen, vom Vorhersehen Gottes u. s. f. auf. Und es muß gesagt werden, Schelling löst sie ganz nur in Weise der Leibnizischen Verstandesmetaphysik, wenn er auch dieselbe zu bekämpfen meint.[1]. Hätte Jacobi diese, drei Jahre vor der Herausgabe seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen“ geschriebene Abhandlung gelesen, er würde unmöglich mit solcher Bitterkeit Schellings frühere Ansichten angegriffen haben; ja er hätte ihn triumphirend zu den Seinigen zählen können, so sehr auch der klare durchsichtige Gefühls-Rationalismus Jacobi's gegen die trübe Tiefe dieser Mystik immer noch abstechen muß. So wenn diese fortfährt: Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände; und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, der aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Hätte sich Gott, um des Bösen willen, was daraus folgte, nicht selbst geoffenbart, so hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott nicht sein.[2] Der Gott des Theismus lebt in dem so widerstandslosen Elemente der abstracten Identität, daß ihm solche Gegensätze, in welchen der Gott dieser Mystik sich durchsetzt, nicht von ferne berühren. In den Ausdrücken wird Schelling aber so Böhmisch, daß er sogar vom Grimm, und einer Schärfe spricht, durch die erst die actuelle Güte des allgemeinen Willens empfindlich werde.[3]

Wir treffen endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein. Wie können wir

[1] Philosophische Schriften, S. 480—486.
[2] Ebendaselbst, S. 487, 492.
[3] Ebendaselbst, S. 493, 488.

es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so kann es nicht als ihre Identität, sondern nur als die absolute Indifferenz bezeichnet werden: sie ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten; sondern sie ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit.[1] Haben wir hier nicht (wie Hamann sich ausdrückt) den metaphysischen Oelgötzen des höchsten Wesens in leibhaftiger Gestalt wieder vor uns? Doch setzt Schelling zur Erläuterung Folgendes, was er eine dialektische Erörterung nennt, hinzu: Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden. Unmittelbar aus dem Weder-Noch bricht also die Dualität hervor. Der Ungrund geht in zwei gleich ewige Anfänge aus einander, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist; er theilt sich nur, damit die Zwei durch Liebe eins werden. In dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; er ist die absolute Identität Beider. Aber über (?!) dem Geist ist der anfängliche Ungrund (der Vater), die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit. Härte, Abgeschnittenheit und Zorn auf der einen Seite, Einheit und Sanftmuth auf der andern, sind die zwei Wirkungsweisen Eines Wesens, das sich damit wirklich in zwei Wesen scheidet.[2] Durch alle diese Concessionen wird Schelling den Theismus doch nicht befriedigen. Und um dies zu beweisen, brauchen wir nur folgende Stelle anzuführen: In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit. Aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?[3]

---

[1] Philosophische Schriften, S. 496—498.
[2] Ebendaselbst, S. 498—501.
[3] Ebendaselbst, S. 505.

Gott kommt also immer erst durch den Menschen zur Persönlichkeit. — Auch diese Abhandlung schließt Schelling damit, eine Reihe anderer zu versprechen, in denen allmälig das Ganze des ideellen Theils der Philosophie dargestellt werden soll. Zugleich bemerkt er, er erkläre sich noch immer in der Untersuchung begriffen, und werde sich wohl auch immer darin begriffen erklären. Er sei überzeugt, nur Wissenschaft und Dialektik werden jenes öfter als wir denken dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen. Dem Vorwurf der Unklarheit und Unbestimmtheit in der Darstellung will er durch die Ausflucht der Absichtlichkeit begegnen, und fürchtet, daß diese Abhandlung, wie die Schrift „Philosophie und Religion," wegen ihres Inhalts gänzlich ignorirt werden würde.[1] In der That, wie konnte das philosophische Publicum von der in den Tag des Wissens leuchtenden Darstellung der Naturphilosophie in den Zeitschriften für speculative Physik mit einem Male den Sprung in dieses nächtliche Glaubensdunkel machen, und Zutrauen zu einem Schriftsteller behalten, der solch' einen salto mortale vor den Augen desselben wagte?

Selbst Eschenmayer, in einem Briefe (1810) an Schelling über diese Abhandlung, wirft ihm scharfsinnig vor, daß, wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, der Grund gerade dadurch aufhöre, Grund zu sein, und mit der Existenz in Eins zusammenfalle, ja diese Ansicht eigentlich Gott aus so etwas dem Teufel Aehnlichem hervorgehen lasse; denn das sei doch wohl der dunkele Grund der Existenz Gottes. Durch die Anwendung der Kategorien von Grund und Folge werde Gott zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt, und gegen Schellings frühere Behauptungen erscheine diese Annahme als ein Rückschritt.[2]

---

[1] Philosophische Schriften, S. 511, 503 Anmerkung (508).

[2] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 1, S. 39—40 (57).

Hierauf gibt Eschenmayer aber ein merkwürdiges Stück Schematismus zum Besten, blos um, zum Kantischen Resultate zurückkehrend, zu beweisen, daß der Mensch so bescheiden sein müsse, die Idee Gottes auch nicht von ferne erreichen zu wollen, da Gott nur im Glauben, nie im Wissen gehabt werden könne.[1] „Nur einmal," setzt er im angeführten Schreiben hinzu, „in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt, wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen sollte; und dies ist in der Prädicatlosigkeit des Ungrundes."[2] In der That, wenn der speculativere Verlauf der Untersuchung uns nicht wieder mit ihrem Verfasser versöhnte, wir müßten Eschenmayern Recht geben, wenn er ihn, wegen dieser Inhaltslosigkeit seines Gottes, einladet, lieber gänzlich in das Lager der Glaubensphilosophie hinüber zu wandern. Schelling war jedoch früher immer nur im Anlauf zu dem Sprunge begriffen, den er erst im jüngsten Product seiner Muse herzhaft ausgeführt.

Den Haupteinwand Eschenmayers bekämpft Schelling nun in seiner Antwort (1812) in der Art, daß er sagt, der Grund und das Existirende, indem sie in Eins zusammenfallen, brauchen darum doch nicht einerlei zu werden, wiewohl sie zu Einem Wesen gehören.[3] Es ist nach Hegel'scher Ausdrucksweise „ein Unterschied, der keiner ist," der Schellingen vorgeschwebt haben mag, d. h. eine Identität der Gegensätze, welche dieselben nicht blos verschwinden läßt, sondern im Aufheben aufbewahrt. Sonst fertigt Schelling die Bescheidenheit der Akatalepsie mit der geistreichsten Retorsion ab: „Wenn, wie Sie sagen, meine Vernunft in dem, was sie

---

[1] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 1, S. 41—43, 48—50, 55—56 (92). — Auch Oken, im Lehrbuch der Naturphilosophie (1. Ausgabe), Bd. II., Vorrede, S. x—xv, theilt einen philosophirenden Brief Eschenmayers an ihn mit, wo ein ähnlicher Schematismus Kantische Resultate in Friesisch-Calker'sche Vorstellungen auslaufen läßt. Weiter ist Eschenmayer eigentlich nie gekommen.

[2] Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 1, S. 59.

[3] Ebendaselbst, S. 85—86.

von Gott bejaht, sich über Gott gestellt hätte, so würde ja die Ihrige in dem, was sie von Gott verneint, es ebenso, ja noch weit entschiedener thun, indem sie sich a priori, ohne alle Untersuchung, blos subjectiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir selbst von Gott behaupte, sondern nur seinen Wegen nachzugehen suche. Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung unter dem Schein der Bescheidenheit? Auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menschlichen Urtheilens? Sie sagen, Gott muß schlechterdings übermenschlich sein. Wenn er nun aber menschlich sein wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun, zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden?" [1]

C. Die Kunst. Dem begeisterten Forscher allein ist die Natur die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Nur einer solchen Natur ist die Kunst Nachahmerinn. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist. Aber wodurch gehet dieser Begriff in die Wirklichkeit und in die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso nothwendig verbunden ist, wie in dem schaffenden Geiste des Künstlers das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Das Kunstwerk wird in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es, das Siegel bewußtloser Wissenschaft tragend, uns die unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur, wie in einem Umrisse, zeigt. Der Künstler muß sich also vom Product oder Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben, und diese geistig zu ergreifen. Hierdurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen. Jenem im Innern der

[1] Allgem. Zeitschr. v. Deutschen f. Deutsche, Bd. I, H. 1, S. 90—91 (46).

Dinge wirksamen, durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern; und insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Wie sollte irgend etwas außer dem Wahren wirklich sein können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle, mangellose Sein ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seiende darzustellen? Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt. In der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen, und sich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Aber die Kunst stellt in der blos oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseiende als nichtseiend dar. Indem sie den Begriff als das allein Lebendige in den Dingen darstellt, alles Andere aber als wesenlos und eitlen Schatten, hebt sie das Wesen aus der Zeit heraus. Es bestehet kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm inwohnende Kraft, mit der es sich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verläugnen, und ins Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form.[1]

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt, an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung; er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Versöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein, als im Mittelpunkt, geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre. Die Seele ist also im Menschen nicht das Princip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch

[1] Philosophische Schriften, S. 345—346, 353—358.

er der Aufopferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen oder irgend etwas der Art ins Besondere: sie weiß nicht, sondern ist die Wissenschaft; sie ist nicht gut, sondern ist die Güte; sie ist nicht schön, sondern ist die Schönheit selber. Sie soll im Dargestellten sichtbar werden als Urkraft des Gedankens, wenn menschliche Wesen ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung, vorgestellt werden. Das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.[1] Ueber den Begriff der Tragödie, über das Verhältniß der Sculptur zur Malerei u. s. f.[2] kommen einzelne geniale Blicke vor, die wir bei Hegel in wissenschaftlichem Zusammenhange begründet und entwickelt wiederfinden werden: auch Schellingen eigene über Geschichte der Malerei,[3] u. s. w.

D. Gott. Am meisten ist Schelling von dem Jacobi'schen Principe durchdrungen, und hat sich durch dessen Geschrei zum Abfall bestimmen lassen, gerade da, wo er dessen herbsten Angriffen die herbste Vertheidigung entgegensetzt, in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen:" Der wissenschaftliche Theismus ist noch nicht gefunden. Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß der bloße Glaube an ein persönliches Wesen, das Urheber und Lenker der Welt sei, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre.[4] Zur Herbeiführung derselben commentirt er eine Stelle Jacobi's, die also lautet: „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehen und allmälig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Voll-

[1] Philosophische Schriften, S. 368—369, 374.
[2] Ebendaselbst, S. 370, 375 flg.
[3] Ebendaselbst, S. 377 flg.
[4] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 63—65.

kommenste sei zuerst, und aus ihm beginne Alles, — oder es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus und es sei der Anbeginn von Allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, ein Schöpfer-Gott." [1] Diesen Gegensatz des Theismus und Naturalismus, von denen Jacobi behauptet, daß zwischen Beiden keine Annäherung möglich sei, vereinigt nun Schelling dennoch zu einer dritten Ansicht, in welcher, wider Jacobi's Ausspruch, [2] sie sich ausgleichen und indifferenziren.

Um diese Ausgleichung vorzubereiten, sagt nun Schelling zunächst über jene Worte Jacobi's: Ein Ganzes kann in einem Zustande von Involution vorhanden sein. Das Dasein eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Dasein aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der insofern vor und unter dem lebendigen Dasein ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist. Dieser Grund ist wieder Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter. Gott muß etwas vor sich haben, nämlich sich selber, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut. Das Tiefste, Verborgenste in Gott, seine Aseität, ist nicht schon selbst Bewußtheit, also der bewußte Gott. Daß sich das Vollkommnere aus seinem eigenen Unvollkommnern erheben lasse, darin liegt nichts Widersinniges. Dem bloßen Vermögen nach, ist das Vollkommenste zuerst. Nothwendig muß das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen sein. Die Frage ist aber, ob es als das Allervollkommenste zuerst war; welches schwer zu glauben ist, weil es, im wirklichen Besitz der höchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß Dasjenige, welches

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 382.
[2] Ebendaselbst, S. 382—384.

zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist. Es geht nothwendig voraus die Natur des Wesens selber, das sich durch die Schöpfung zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt hat; und diese Natur kann nicht mit dem Wesen selbst von einerlei Art sein. Wenn des eigentlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann seine vorausgesetzte Natur nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr muß also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit, oder sie muß bloße Stärke sein. Es muß auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich (wohl zu unterscheiden von unsittlich), aber doch schon potentia oder implicite sittlich, und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit ist. Eine Intelligenz kann nicht so blank und bloß auf sich selber als Intelligenz beruhen. Was der Anfang einer Intelligenz in ihr selber ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit. (Gut!) In dieser Umschreibung des Jacobi'schen Satzes habe ich meinen Naturalismus offen und deutlich genug dargelegt; zu diesem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.[1]

Schelling selber findet den Hauptinhalt der Jacobi'schen Polemik in dem Satze enthalten, daß Naturalismus und Theismus unverträglich seien, und gibt im Folgenden die Natur ihrer Ausgleichung näher an: Sie müssen auf irgend eine Weise versöhnt werden, wenn dies gleich nicht durch ein Einerleimachen,

---

[1] Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen, S. 74, 76—82, 84—87.

sondern nur durch eine Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele Statt findet. Da ohne den Naturalismus, welcher eine Natur in Gott behauptet, kein System möglich ist, welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet: so ist der Naturalismus die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die sein, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seien.[1] Auf die Unterscheidung Jacobi's: „Daß das Absolute Grund sei und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sei und nicht Grund, der Theismus,"[2] antwortet Schelling: Daß es als Beides gedacht werden müsse. Gott, oder genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist Grund in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal ist er Grund — von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist. Aber Gott macht sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Wie kann sich Gott zur Schöpfung herablassen, als indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sei und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nicht-intelligenten) dem höhern unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt — nach dem Jacobi'schen Ausdruck als Ursache — lebt. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose Wesen bleibt, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende (eine Natur, ein negatives Princip) entgegengesetzt wird: so lange wird die Läugnung eines

[1] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 88, 90—93.
[2] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 404.

persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Es ist allgemein und an sich unmöglich, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden, — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken.[1]

Jedes Leben ohne Unterschied geht von einem Zustande der Einwickelung aus, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswickelung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, ehe es in die Erde gesenkt wird. Jacobi redet viel von einer Gewalt des Guten, und spricht nach Plato: Gott sei der Ursprung und die Gewalt des Guten. Also fordert das Gute selbst etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was insofern nothwendig — nicht eben das Böse, aber doch — das Nichtgute ist. Wenn es von dem Guten nicht hervorgebracht sein kann, weil dann Gott ja der Ursprung und die Gewalt des Nichtguten wäre: so ist es schon da, und das Gute, indem es sich erhebt, kann es nur finden. Weil aber dieses Nichtgute — nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares ist, weil es also doch das Gute der Möglichkeit nach enthält, weil ferner das Nichtgute nicht selber das Seiende, sondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selber in sich selbst hat: so können wir sagen, nicht nur das Erste, d. i. vor Allem Seiende, sei das Gute, sondern auch das nicht selber Seiende, welches das Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sei ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, also auf jede Weise sei das Gute der Anfang und das Erste.[2] Wenn Schelling nun aber behauptet, daß die von Jacobi gegen ihn citirte Stelle des Aristoteles[3] (die er übrigens nur aus der ungenauen Uebersetzung Jacobi's kennt),

---

[1] Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen, S. 94—95, 97—99.
[2] Ebendaselbst, S. 107, 100—102.
[3] Metaphysica, *N*, c. 4, p. 1091 (Bekk.), p. 300—301 (Brand.).

vielmehr für ihn spreche,[1] so misversteht er sie völlig. Aristoteles sagt überall, besonders aber in der berühmten Stelle des zwölften Buches der Metaphysik, daß die Welt nicht aus dem Chaos, noch das Wirkliche aus dem Möglichen entsprungen sei, sondern das Wirkliche vielmehr das Erste sei, gerade was Jacobi auch gegen Schellings Theogonie urgirt; und dasselbige müssen wir auch als den schon von Aristoteles erkannten Sinn einer Stelle des Platonischen Timäus behaupten, wenn die mythische Fassung der Worte Schellingen auch einigermaßen berechtigt, ihn für sich anzuführen.[2] Auch folgender Zusatz, den Schelling macht, läßt den Einwand Jacobi's nicht gänzlich verschwinden: Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als Ω; aber als das A ist er nicht, was er als das Ω ist. Und inwiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs Strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott.[3] Die Ansicht Schellings, in der sonst (nicht für die Natur, wohl aber für die Geschichte) das ganz Richtige steckt, erhält nur dadurch ein schiefes Ansehen, daß er diesen Begriff Gottes in ein Zeitverhältniß bringt, statt daß jenes A und Ω nur dem Begriffe nach als Früheres und Späteres unterschieden, und die ganze zeitliche Entwickelung als ein für Gott nicht existirender, sondern an und für sich nichtiger Schein aufgefaßt werden müßte.

Wie sehr Schelling aber auch den Jacobi'schen Theismus bekämpft, so bemüht er sich doch überall, selber als ein Theist zu erscheinen, besonders in dem dritten Abschnitt des Denkmals (S. 115 flg.), den er „das Allgemeine (eine allegorische Vision)“ nennt, wo er sogar zu zeigen sucht, daß die Aufklärerei Jacobi's kein Theismus sei, und überhaupt dessen ganze Manier zu philo-

[1] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 102—104.
[2] Cf. Aristotelis Metaphysica, Λ, c. 6, p. 1071 b, Bekk. (p. 246 ed. Brandis.); Platonis Timaeum, p. 30 (p. 25 Bekk.).
[3] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 112—113.

sophiren kritisirt. Uebrigens enthält diese Vision wenig Geschmack und poetische Erfindung, und fast keine Philosophie.

E. Statt der Weltalter kam wieder „durch äußere Veranlassung“ nur ihre Beilage heraus, „Ueber die Gottheiten von Samothrace,“ der „man hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung existiren zu können. Sie ist zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern Werken, deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Wege, aus langer Verdunkelung ans Licht zu ziehen. Nicht zufällig geht der allgemeinern Untersuchung die besondere des samothracischen Systems voran; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter, wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse, die Kabirenlehre.“ [1] Hier hat Schelling also den Anfang dazu gemacht, die Mythologie als die Symbolik speculativer Wahrheiten selber zu behandeln, indem er uns ein Bruchstück aus seiner Philosophie der Mythologie zum Besten gibt.

Die Abhandlung selbst, die sich gewissermaßen als ein historischer Beleg für die Sätze der „Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ hinstellt, will etymologisch und philologisch, an Creuzers Symbolik sich anschließend, [2] herausbringen, daß in diesem ältesten reinsten Gottesdienst der erste verehrte Kabire, Axieros (Ceres), Hunger, Armuth, Schmachten, Sucht, Bedürftigkeit, Sehnsucht (daher das Suchen der verlornen Tochter, wie des Gottes durch Isis) bedeute, also das, was Schelling den Grund der Existenz nennt. Dasselbe will er dann auch in den phönizischen Kosmogonien, und den persischen Mythologemen über die unendliche Zeit wiederfinden. [3] Die zweite Gottheit, Axiokersa, soll Proserpina (auch Isis) sein: Als der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen Natur erkennen, ist

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, Nachschrift, S. 118.
[2] Ebendaselbst, S. 79.
[3] Ebendaselbst, S. 4—17, 53—63.

Ceres die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Die ursprünglich gestaltlose Gottheit nimmt in Persephone Gestalt an. Zauberinn ist Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Dasein, als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt.[1] Die dritte Gestalt, Axiokersos, ist, nach Schelling, kein Anderer, als der den Aegyptern Osiris, den Griechen Dionysos, den Deutschen Othin war; aber Hades und Dionysos sind dieselben. Er überwindet den Zauber der Persophone, mildert ihre Strenge, dämpft und beschwört jenes Urfeuer. Axiokersa und Axiokersos erbauen zusammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der spätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, sondern überwindet. Eine Kraft (Ceres, Isis, Persephone, oder wie man sonst die erste Natur nenne) entzündet das Feuer: eine löscht und besänftigt es, und wird dadurch erster Eröffner der Natur, sie in mildes Leben und sanfte Leiblichkeit aufschließend; diese ist Osiris oder Dionysos.[2]

Die weitere „Folge der Persönlichkeiten, als eine neue Reihe von Offenbarungen, bis in die Sieben= und Achtzahl fortgesetzt,"[3] übergehe ich, indem an jenem Beispiele schon sich zeigt, in welchem Sinne die Schrift „Religion und Philosophie" Heidenthum und Christenthum zu versöhnen bestrebt war. Wenn nämlich der tiefste Kabire der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins ist, der verborgene Gott: so war der nächste Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren Natur, die Offenbarung desselben in der Natur; der dritte der Herr der Geisterwelt, die Offenbarung im Geiste. Ueber Natur und Geisterwelt steht das die Beiden sowohl unter sich, als mit dem Ueberweltlichen Vermittelnde, Kadmilos oder Hermes: über diesen

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 17—19.
[2] Ebendaselbst, S. 18, 20, 67, 73—74.
[3] Ebendaselbst, S. 25.

allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg, Zeus. Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten, sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott aufsteigendes System war die kabirische Lehre.[1] Jene ersten Gottheiten hält Schelling für diejenigen Kräfte, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht: Sie sind also weltliche, kosmische Gottheiten, Glieder Einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären, — die Mittler zwischen dem Menschen und der höchsten Gottheit. Der innere Sinn des Kabirensystems ist Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitenden Lebens, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums. Schon in griechischer Götterlehre (von indischer und anderer morgenländischer nicht zu reden) zeigen sich Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems, das weit über den Umkreis hinausgeht, den die älteste durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat. Jeder mag suchen, diese wunderbaren Anzeigen so gut er kann weiter zu verknüpfen, aber sehr natürlich ist doch, sich nach einer Erklärung der so allgemeinen Mysterienform schon in den ältesten Zeiten umzusehen. Was war auch die strenge Absonderung des jüdischen Volks Anderes, als eine den Mysterien ähnliche Anstalt, nur daß sie nicht zwischen Menschen desselben Volks, sondern zwischen Einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erst das Christenthum sollte alle Schranken aufheben.[2] In den Anmerkungen verspricht er,

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 27—28.

[2] Ebendaselbst, S. 26, 24, 39, 41, 30, 97.

wieder ohne Wort zu halten, jenes Ursystem, das die gemeinschaftliche Quelle und der Schlüssel aller religiösen Lehren und Vorstellungen sei, in seiner Ganzheit herzustellen. [1]

III. Die Philosophie der Offenbarung, welche esoterische Lehre des Hörsaals bleiben zu sollen scheint, wird nicht (wie so eben) ihrem Inhalt, wohl aber ihrem Ursprung nach in Schellings letzten Worten, die also abermals nur vorbereitend sind, angedeutet. [2] Indem er hier das Verhältniß der deutschen Philosophie zum Philosophiren Cousins angibt, tadelt er die erstere, daß, während die nie aufzugebende Absicht aller Philosophie auf allgemeine Verständigung gehe, man es erlebt habe, daß eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit sich auszudrücken als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelte. [3] Schelling behauptet ferner, daß auch die deutsche Philosophie Erfahrung voraussetze, und alle Philosophie individuell auf der Erfahrung beruhe: Auch wir fallen nicht, wie Cousin es sich denkt, mit unserem Anfang vom Himmel. [4] Sondern Schelling will „von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden anfangen," [5] worunter er dann (wie Jacobi) das rein Rationale, das reine Product der speculativen Vernunft,

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 87, 108.

[2] Stahl, der sich ihm anschließt, indem er eine neue Verbindung von Philosophie und Christenthum herbeiführen will, zieht auch die weitern Consequenzen aus einer solchen Denkungsweise, und ergeht sich, in politischer Rücksicht z. B., in Declamationen gegen den Liberalismus, die den Schlegel'schen ganz ähnlich sind. Den Adel macht er zum Träger des ganzen öffentlichen Lebens, der geschichtlichen Erinnerung und Einheit der Nation. Ja, er sieht in der Religion den einzigen Grund für die Ausschließung jedes Fortschritts, wenn er sich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er sie zu einem Mittel herabsetze: und nähert sich sogar dem katholischen Standpunkt in mehrfacher Beziehung. (Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, 1830—1833, Bd. I., S. 353—363; Bd. II., Vorrede, S. VI—XVI; S. 313, 326—327).

[3] Victor Cousin über französische und deutsche Phil. u. s. w., S. V.

[4] Ebendaselbst, S. XII.

[5] Ebendaselbst, S. XIII.

z. B. die Voraussetzung der Spinozistischen Substanz, versteht. Die speculative Idee des Absoluten wird ihm jetzt blos zu etwas Unabweisbarem, was sich uns nothwendig als Anfang aufdrängt, das ihm auch jetzt noch unmöglich ist, nicht zu denken, das aber, wie wir sehen werden, allen positiven Gehalt bei ihm verloren hat, und zu einer rein negativen Größe geworden ist.

Bei dieser Gelegenheit, und da auf Cousin auch Hegels Philosophie nicht ohne Einfluß geblieben ist, läßt sich Schelling über das Verhältniß seines Systems zum Standpunkt dieses seines Freundes also aus: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt, — an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, — das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das rein Rationale; sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung." Diese Schilderung paßt viel besser auf den unendlichen Anstoß der Fichte'schen Philosophie; und wenn Schelling sein eigenes Philosophiren meint, so hätte Hegel allerdings Unrecht gehabt, ihm im Vertrauen zu sagen, daß er über Fichte's Subjectivitätslehre hinaus sei. Die Sache ist aber die, daß Schelling die Absolutheit seines speculativen Standpunkts jetzt selber nicht mehr versteht. „Dieses

Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das Letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen; aber er veränderte das Subject derselben." (Er legte sie nämlich in die Sache selbst, nicht in ein fingirtes absolutes Subject, das sich dennoch von Außen Stoff herholen muß. Schelling aber, weil er diesen immanenten Rhythmus der Sache selbst nie gewinnen konnte, kam eben deshalb nicht von der Stelle, sondern blieb immer nur in der leeren Nacht des Absoluten, worin, wie Hegel[1] treffend sagt, „alle Kühe schwarz sind," stecken. Ein schon erwähnter Schüler Schellings, Stahl, will diesen Vorwurf gegen Hegel retorquiren, und bringt überhaupt bereits 1830, obgleich die Resultate Hegels utiliter acceptirend, ganz ähnliche Beschuldigungen gegen Hegel vor,[2] die gewiß mit den hier von Schelling gemachten einen gemeinsamen Ursprung haben.) „Weil aber der logische Begriff es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische; und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war" (sie war ein leeres Schematisiren), „so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein ver-

---

[1] Werke, Bd. II., S. 13—14.

[2] Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. I., S. 259, 265, 274.

dankte, nach ihm gar keine Methode: die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lange vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging. So wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit" (sie ist ja aber bei Hegel schon eine Kategorie innerhalb der Logik selbst) „zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente aus einander fallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll." Aber wie versteht Schelling denn sich selbst, wenn auch er die Sinnenwelt durch einen absoluten Sprung und wahren Abfall vom Absoluten entstehen läßt? Und warum setzt sich denn bei ihm Gott die Natur als den Grund seiner Existenz voraus? Nicht etwa auch um der Langenweile, das ewige Einerlei des bloßen Urgrundes oder Ungrundes zu sein, entfliehen zu können? „Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der rein logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann." Schelling vergißt, daß der göttliche Gedanke — d. i. eben der logische Begriff — das Lebendige und Wirkliche selber ist. „Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction. Denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der

Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen" (dieser Vorwurf stammt von einem modernisirenden Aristophanes her), „und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen, wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder Sichuntreuwerdens der Idee wieder eingeführt wurde: diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen." [1] Als wenn das Vernünftige nicht eben das allein Wirkliche wäre, und außer der absoluten Vernunft noch etwas Anderes in Wahrheit existirte!

Ich habe diese Stelle in ihrer ganzen Ausführlichkeit ausgeschrieben, weil sie das Ende, welches die Schelling'sche Philosophie, nicht ohne daß man es voraussehen konnte, in die Erfahrung hinein, mit Schrecken genommen hat, in das klarste Licht setzt. Während die frühern Schriften Schellings vom Lobe Hegels erfüllt sind, weil diese „vollständige Persönlichkeit des Erkennens" Schellingen seinen wissenschaftlichen Standpunkt erst recht zu eigen machte, darin befestigte und seine engen Grenzen erweiterte: so ist es ganz in der Ordnung, daß, nachdem Schelling selbst demselben entfremdet worden, auch seine Verehrung für Hegel verschwand. Doch wenn Schellings Sinnesänderung bisher nur aus mündlichen Aeußerungen verlautete, warum jetzt nach Hegels Tode erst das Schweigen brechen? Weil der Vorangegangene nichts erwiedern kann? Oder seine der philosophischen

---

[1] Victor Cousin über deutsche und französische Phil., S. XIII—XV.

διαδοχή treu gebliebenen Freunde und Schüler weniger furchtbare Gegner schienen? Hegeln verdammend hat sich aber Schelling selbst den Stab gebrochen. Denn wenn das Erfassen der Wirklichkeit durch die in den Zeitschriften für speculative Physik geschilderte absolute Vernunft, in welcher Sein und Erkennen eins sind (und eben dies nennt Hegel den logischen Begriff), eine bloße Episode der modernen Philosophie war, so gehört das Identitätssystem der Naturphilosophie mit dazu. Der bisher von uns dargestellte Schelling ist also nicht mehr derselbe, welcher noch in München lebt. Er ist ein abgeschiedener Geist, ein Heros der intelligiblen Welt, der im Reiche des Geistes ewig leben wird. Der sich uns jetzt in diesem neuen Gewande zeigt, hat durch den schmählichsten Abfall von sich selbst und von der Autarkie der Vernunft, sich in die Abhängigkeit gegen ein Gegebenes, Empirisches begeben, und durch diese Rückkehr in die Unmündigkeit des Denkens, wie die letzte Phrase jenes Ausfalls sie am deutlichsten ausdrückt, selbst sich zu Schulden kommen lassen, was er Hegeln grundlos vorwirft, die Zeiten der Scholastik zurückrufen zu wollen. Die Sätze, welche der Verfolg dieser Vorrede enthält, werden das Gesagte unwiderlegbar bestätigen.

Gleichwie alle jene Formen, die man als apriorische bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend Etwas ist. (Ist das nicht gerade das, was Friedrich von Schlegel und ganz ausdrücklich Eschenmayer behaupten, zu deren Plattheit die speculative Mystik der theo-

sophischen Naturphilosophie letztlich herabgesunken sich erweist? Damit ist aber das Absolute der Speculation auch Schellingen zum Abstractum des höchsten Wesens im Theismus geworden.) Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem, und daher auch positive Wissenschaft (auch dies ist ganz Schlegelisch): so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven, aber den negativen in sich tragenden, Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, — denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach apriorische, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist, — noch auf dem des Rationalismus, der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag. Für die subjectiv nöthige Vorbereitung zu der Philosophie, von der hier die Rede ist, hat der philosophische Geist selbst bereits besser, als durch das Cousin'sche Herabsteigen zu psychologischen Thatsachen, gesorgt, der in den verschiedenen philosophischen Systemen, wie sie auf einander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt, und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat. Und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Cousin so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dies gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze sein.[1] Meint Schelling etwa, daß Hegel in jenem Gegensatz befangen sei? Weiß er nicht, daß Hegels Rationalismus zugleich den totalen Empirismus des Stagiriten in sich aufgenommen, und Hegel also nicht ein Wolf ist, der auf einen Leibnitz, sondern vielmehr ein Aristoteles, der auf einen Plato — den alten Schelling — folgte.

Diese Vorbereitung ist nur eine subjectiv nothwendige, nöthig nur für den erst zu jener Philosophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen

---

[1] Victor Cousin über deutsche und französische Phil., S. XVI—XVII.

könnte: Ich will nicht das bloße Seiende, ich will das Seiende, das Ist oder existirt. (Wenn Hegel in der Anmerkung damit abgefertigt wird, daß er das bloße Sein ohne das Seiende, das Abstractum eines Abstractums, wolle: so wird sich vielmehr zeigen, daß er noch weiter als Schelling geht, und außer dem Ist und dem Existirenden, auch das Wirkliche und Objective in den logischen Begriff hereinbringt.) In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten prius, selbst des der Gottheit, zu sein: ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher zur Sprache kommen, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das blos allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. (Dies ist ohne Zweifel die nähere Erklärung der im „Denkmal" von Schelling verfochtenen Behauptung, daß er ein Theist sei.) Ebenso wird dann auch eine Vereinigung Beider in einem Sein, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff (wäre das nicht der logische Begriff Hegels?), von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze, und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl; als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet.[1] Diese Verschmelzung der Glaubensphilosophie, als eines innern Empirismus höherer Art, mit dem Rationalismus,

[1] Victor Cousin über deutsche und französische Phil., S. XVII—XIX.

wofür Schelling dann eben in seinen Vorträgen den Namen einer Philosophie der Mythologie als der bloßen Erklärung gegebener religiöser (heidnischer sowohl als christlicher) Vorstellungen gebraucht, haben selbst einige Hegel'sche Schüler dankbar angenommen, deren Vormann Göschel öffentlich seinen Frieden mit Schelling geschlossen,[1] während Andere im Stillen gleiche Gesinnungen hegen. Und Stahl tritt mit der vorlauten Behauptung auf, daß mit dieser „geschichtlichen Ansicht" Schellings eine neue Aera in der Philosophie beginne, während Stahl doch selbst bald darauf von sich gesteht: „Neues zu finden, ist überhaupt nicht die Absicht; gerade das Uralte, der Glaube der Menschheit von Anbeginn ist das Wahre, was der schlichte Sinn ewig als solches erkennt" u. s. f.[2] So zeigt denn auch seine ganze Darstellung, bei Herausstreichung der historischen Juristenschule,[3] ein Auslaufen ins Populare, das uns einer weitern Berücksichtigung gänzlich überhebt. Schelling aber läßt sich sogar zu einer Phrase herab, die selbst einem Beneke munden mußte: Gern haben wir daher auf Seite der Franzosen und anderer nicht minder begabten Nationen, die sich durch den empirischen Standpunkt ihrer Philosophie so sehr von den Deutschen unterscheiden, dieses Festhalten am Empirismus schon längst als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Protestation — nicht gegen Philosophie, sondern gegen den einseitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutschen (Schelling an ihrer Spitze) bis jetzt nicht lassen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen diesen haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verständigung mit ihnen gesehen.[4] Wenn Schelling, wie er ebendaselbst bemerkt, schon sechs Jahre früher in diesem Sinne an

[1] Göschel: Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1835), S. 144.
[2] Stahl: Die Philosophie des Rechts, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIV.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., Vorrede, S. VIII; Bd. II., S. 175, 216 u. s. f.
[4] Victor Cousin über deutsche und französische Philosophie, S. XIX.

Cousin einen Brief absandte: so ist es um so befremdlicher, daß er so spät mit seiner neuen Ansicht öffentlich herausrückte. Oder kommt zu den obigen Gründen der Zurückhaltung nicht noch der hinzu, daß es allerdings viel kosten muß, ehe man sich entschließt, eine der schönsten Stellen in der Kette der philosophischen Tradition aufzugeben, um eine solche Apostasie zu begehen? Wenn wir daher mit Schelling uns noch in Harmonie zu setzen hofften, so ist es mit dem alten, keinesweges mit dem neuen. Wir sind nicht geneigt, seinen mit Fug und Recht erworbenen philosophischen Ruf so leichtsinnig fallen zu lassen, als er selber.[1] Jene Uebereinstimmuug hervorzubringen, halten wir auch jetzt noch durchaus nicht für unmöglich; nur müßte Schelling davon abgebracht werden, daß seine Methode allein einen realen Proceß in die Philosophie einführte und Hegels Methode nur der Proceß des logischen Begriffs sei.[2] Denn nicht nur, daß das Denken als Vernunft, wie es auch der alte Schelling weiß, schon das absolut Reale in sich schließt: so erhält jedenfalls in der Anwendung auf die Natur und den Geist der dialektische Proceß des logischen Begriffs bei Hegel die Realität, welche der neue Schelling ausschließlich seinem neuen Systeme vindicirt.

---

[1] Wir legen hier ein sehr gutes Geständniß seines Schülers (Stahl, Philosophie des Rechts, Bd. I., S. 270) zu den Acten: „Hält man auf dem Standpunkte des frühern Schelling'schen Systems daran fest (daß nämlich alle Dinge solche seien, welche nicht anders sein und gedacht werden können; wodurch Gott aufhöre, freie Ursache der Welt zu sein), so muß man unvermeidlich zum Standpunkte Hegels gelangen." Also ist dennoch das Hegel'sche Lehrgebäude die nothwendige Fortentwickelung des philosophirenden Geistes aus dem ursprünglichen Principe Schellings, die neuern Schelling'schen Ansichten aber vielmehr nur episodische Auswüchse von ganz ephemerer Dauer.

[2] Victor Cousin über deutsche und französische Philosophie, S. xxv.

Zweiter Abschnitt.

Schelling'sche Schule.

Schelling selbst beschreibt 1809 die Wirkung seiner Philosophie, als die Darstellung seines Systems im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik 1801 herauskam, folgendermaßen: „Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verläumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht." [1]

Das Erste, was sich nun hier aus der Schelling'schen Philosophie entwickelt hat, ist dies Suchen der Methode, das Schematisiren in seiner abstractesten Form festgehalten, welches, sich über den gesammten, auch ganz empirischen Inhalt der Natur verbreitend, das Absolute in ihren Erscheinungen darzustellen strebt, und noch ausdrücklicher als Schelling die Naturphilosophie zur ganzen Philosophie erhebt, [2] indem alle Gestaltungen des Universums als Ausflüsse des Absoluten erscheinen, und zum ersten Mal ein Ganzes, was Schelling immer nur versprach, wirklich

[1] Schellings Philosophische Schriften, Vorrede S. x—xi.

[2] Okens Lehrbuch der Naturphilosophie (1. Ausg.), Bd. II., Vorrede, S. IV: „Uebrigens hat meine Lehre nichts mit dem Ethischen zu thun, sondern ist durch und durch Physica." — So wollte Oken, nach einer mündlichen Aeußerung, Hegeln Sitz und Stimme in der Versammlung der Naturforscher nur als einem Psychologen gewähren, indem nämlich die Seele doch auch zur Natur gehöre.

aufgestellt wird; — die schematisirende Naturphilosophie Lorenz Okens. Zweitens wirft sich die Naturphilosophie auf den andern Pol, und beschäftigt sich ausschließlich mit der Darstellung der geistigen Seite, besonders der Sittlichkeit; — die ethische Naturphilosophie Kleins. Endlich wird die Beziehung des Geistes auf die Natur, der Ursprung desselben aus ihr, und zugleich ihre Erlösung durch Erhebung in das Gebiet des erstern, was eigentlich schon die Tendenz des dritten Schelling'schen Standpunkts war, zur Hauptangelegenheit des Philosophirens gemacht; — die mystische Naturphilosophie.

I. Lorenz Oken.

Lorenz Oken, geboren zu Freiburg, habilitirte sich zuerst als Privatdocent der Medicin in Göttingen, wurde 1807 Professor der alten Geschichte auf der Universität zu Jena, 1810 herzoglich sachsen-weimar'scher Hofrath, und 1812 Professor der Philosophie und Naturgeschichte zu Jena. Dieses Amtes wurde er indessen 1819, wie Fries, nach der Wartburgsfeier, entlassen, und privatisirte seitdem in Jena und Basel, bis er in neuern Zeiten bei der Gründung der Münchener Universität an derselben eine Professur erhielt, die er noch bekleidet. Mit Ausnahme von Steffens ist es Schellingen gelungen, fast alle Häupter seiner Schule, die sich übrigens, Oken vielleicht allein ausgenommen, der Glaubensphilosophie in die Arme geworfen, jetzt in München um sich zu versammeln.

Von mehreren naturphilosophischen Schriften, die Oken seit 1802 verfaßte, heben wir besonders das „Lehrbuch der Naturphilosophie," in drei Bänden, 1809—1811, als diejenige heraus, in welcher er das systematische Ganze der schematisirenden Naturphilosophie darzustellen unternommen hat: im ersten Bande ihre zwei ersten Theile, im zweiten das erste und zweite Stück des dritten Theils, und dessen drittes Stück im dritten Bande. Das Werk, welches „seinen Freunden Schelling und Steffens"

dedicirt ist, beschäftigte ihn neun Jahre; bereits 1802 theilte er Eschenmayern, der sich sehr lobend darüber ausließ, das den Grundideen nach schon damals fertige Manuscript mit, und hielt sechs Jahre (Göttingen dazu gerechnet) Vorträge darüber.[1] Die zweite „umgearbeitete Auflage“ erschien 1831 in Einem Bande. Er verwahrt sich in den Vorreden der ersten Ausgabe[2] ausdrücklich dagegen, daß dieses Werk zu denjenigen naturphilosophischen gehöre, welche ein Spiel der leeren Phantasie und nichts als Formelwesen sind; er habe eine Wissenschaft aufstellen wollen. Doch wenn er dann bemerkt, daß, wo er Gott das Feuer oder das Wasser nenne, solche Ausdrücke nur symbolisch zu nehmen seien: so könnte man fragen, ob denn Bildlichkeit des Ausdrucks in die Wissenschaft gehöre, oder nicht vielmehr Sache der Phantasie und leeres Formelwesen sei.

Die Schuld davon trägt seine Methode, die er die naturphilosophische nennt, und über deren schematisirendes Verfahren er ein sehr klares Bewußtsein hat: Ich habe sie mir geschaffen, um die Ebenbildlichkeit des Einzelnen mit dem Göttlichen, des Organischen mit dem Unorganischen, des Mineralischen mit dem Elementarischen, des Elementarischen mit dem Aetherischen herauszuheben. Z. B. „Der Organismus ist das Ebenbild des Planeten; er muß daher kugelig sein, und so viele Grundprocesse in sich haben, als es Planetenelemente gibt.“ Diese Methode ist nicht die wahrhaft ableitende, sondern die gewissermaßen dictatorische, aus der die Folgen hervorspringen, ohne daß man weiß wie, gleich den algebraischen Formeln, welche, durch einen Zauber hervorgerufen, vor uns wie Riesen stehen, die man nicht faßt, aber von deren Wirklichkeit man doch so überzeugt ist, wie von seiner eigenen. Ich habe diese Methode nicht leicht als die alleinige Verfahrungsart, um auf Resultate zu kommen, gewählt,

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie (erste Ausg.), Bd. I., Vorrede, S. III; Bd. III., Vorrede, S. III, VI; Bd. II., Vorrede, S. VIII—X.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. V—VI; Bd. II., S. III—IV.

sondern sie gleichsam nur nebenher mit fortgeführt, um die philosophische Einheit in allen Dingen und die eigentliche klare Einsicht in das Wesen des Weltalls meinen Zuhörern beständig vorzuhalten. (Diese Methode ist nur die consequente Durchführung der Schelling'schen Construction.) Ich bitte nicht zu wähnen, als ging' ich blind zu Werk, und schriebe Zeug aufs Papier, was ich vorher nicht einem besondern Darandenken unterworfen hätte." [1] Sehr schlimm für den Schriftsteller, der dies zu sagen nöthig findet!

Einleitung. Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Absoluten in eine Vielheit von Erscheinungen, und wie es in dieser Welt dennoch ganz fortwirkt. Die Naturphilosophie zerfällt sogleich in drei Theile: der erste muß handeln von Gott und seinem Handeln, der zweite von den einzelnen Erscheinungen der Welt, und der dritte von dem Fortwirken des göttlichen Handelns in den einzelnen Dingen. Gott ist aber das Ganze; in ihm muß die ganze Welt verschlossen liegen, und nichts kann neben Gott sein. Der erste Theil ist die Lehre vom Ganzen, Mathesis: der zweite die Lehre vom Einzelnen, Ontologie: der dritte die Lehre vom Ganzen im Einzelnen, Pneumatologie. [2]

A. Mathesis. Das Ganze oder die reine Wissenschaft muß in zwei Lehren zerfallen, in die Lehre von dem immaterialen Ganzen, und in die von dem materialen; jenes gibt die Theosophie, dieses die Hylogenie. Es wird also das Verhältniß Gottes zur Welt zuerst streng wissenschaftlich ausgesprochen: es wird sodann gezeigt werden, wie es zu denken ist, wenn gelehrt wird, die Welt sei aus Nichts entstanden, wie es denn allerdings nicht anders sein kann. [3]

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. III., Vorrede, S. VII—VIII.
[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. VII—VIII.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 1, VIII; Bd. II., S. XVIII.

1. Die Naturphilosophie, insofern sie die Genesis der Welt darstellt, stellt die Genesis der Gedanken Gottes dar. Die Naturphilosophie muß die Formen aufsuchen, in denen Gott denkt; und indem sie dieses thut, stellt sie die Formen der Welt dar. Die Naturphilosophie ist daher in ihren höchsten Principien Theosophie.[1]

a. Nichts-Gott. Alle Realität kann sich nur in der Vielheit offenbaren: wo diese nicht ist, ist die Wirklichkeit verschwunden; sie ist Zero geworden. Alles Realwerden ist ein Heraustreten der Idee aus sich, ein Erscheinen als ein Bestimmtes, Begrenztes: und alles Realwerden der Idee ist ein Endlichwerden. Klar ist es, daß das Reale gleich sei dem Idealen, daß das Reale nur das zersplitterte, endlich gewordene Ideale, daß alles Endliche zusammengenommen gleich sei dem höchsten Idealen. Reales und Ideales sind eins und dasselbe, nur unter zweierlei Formen. Das letzte ist dasselbe unter einer unbestimmten, ewigen, einfachen Form; das Reale aber ist auch dasselbe, jedoch unter der Form der Mannigfaltigkeit, der Vielheit. In Beiden ist eine Unendlichkeit: im Realen eine Endlosigkeit einzelner Formen, im Idealen aber ist Eine endlose Form; hier Eine Ewigkeit, dort eine Unendlichkeit. Das Realwerden ist daher kein Entstehen eines Etwas, was vorher nicht gewesen; es ist nur ein Extensivwerden der Idee. Dem Wesen nach herrscht vollkommene Identität zwischen dem Idealen und dem Realen; nur die Form macht ihren Unterschied. Das Eine Wesen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit: und eine reale, die Form der Zerfallenheit. Die Monas unterliegt keinen Zeit- und keinen Raumbestimmungen; sie ist weder endlich noch unendlich, weder groß noch klein, weder ruhend noch bewegt; sondern sie ist alles dieses, und ist alles dieses nicht, — sie ist ewig. Dieses ist das Absolute. Die Charaktere des Zero fallen mit den Charakteren des

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 16.

Absoluten zusammen. Das 0 als 0 schlechthin hat gar kein Prädicat: es ist nicht Etwas, ist nicht Nichts, nicht positiv, nicht negativ, nicht Eins, nicht Vieles, nicht geformt, nicht ungeformt; von ihm gilt kein Sein, und kein Nichtsein; es ist nicht, und ist auch nicht nicht, nicht endlich, nicht unendlich; es ist das Unaussprechbare, Wortlose, — das Absolute, ohne alle Bestimmung. Ungeachtet dieses Unbeschreibbaren, Prädicatlosen, aber schlechthin Faßbaren, sieht der Mathematiker doch Alles in ihm. Wie die ganze Mathematik aus dem Zero hervorgeht, so muß Alles, was ein Einzelnes ist, aus dem Absoluten hervorgegangen sein. Absolutes und Zero sind nur nach den Wissenschaften verschiedene Benennungen; wesentlich sind sie eins.[1] Da haben wir den negativen Charakter des Absoluten, wie er bei Eschenmayer und Andern, und zuletzt auch bei Schelling selber hervortrat. Die ganze Schelling'sche Schule zeigt sich von vorn herein mit dem theosophischen Principe behaftet, auf welches der Urheber erst am Ende gekommen.

Die reale Unendlichkeit ist nichts Eigenthümliches, sondern sie ist nur eine beliebige Wiederholung des Idealen, ein unaufhörliches Poniren der Ideen. Die Idee ponirt, ist eine Realität, eine Endlichkeit. Das Endliche ist selbst das Ewige, ponirt oder negirt: und unterscheidet sich durchaus nicht von ihm, als durch die Position. Ein und dasselbe Wesen ponirt ist ein Endliches, ein Sein: nicht ponirt, ist ein Ewiges, ein Schweben über allem Sein. Alles Endliche ist die unaufhörliche Position des Ewigen, und das Ewige ist die Nichtposition des Endlichen. Das Zero ist aber Nichts: die Einheit demnach ein Nichts, ponirt oder bestimmt. Das Nichts wird ein Etwas, ein Endliches, durch die bloße Position seiner selbst: und das Etwas wird zu einem Nichts durch die bloße Vernachläßigung dieser Selbstposition. Das Nichts, einmal als ein Nichts gesetzt, ist = 1. Von keiner

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. 1., S. 3—7 (Die Zeugung, 1805, S. 28).

Erzeugung, von keinem Herausgehen kann die Rede sein, sondern von der völligen Gleichheit und Zugleichheit des Nichts mit dem Etwas. (Es ist ein jungfräuliches Gebähren, setzt die zweite Ausgabe hinzu.) Das Nichts an sich ist die monas indeterminata, das ponirte Nichts ist die monas determinata. Es ist nichts real, als das Absolute selbst. Alles Einzelne ist nichts für sich; in ihm ist nur, oder vielmehr es selbst ist nur das Absolute, aber nicht das Absolute an sich, sondern dieses Absolute bejaht. Die Existenz des Einzelnen ist nicht seine Existenz, sondern nur die Existenz des Absoluten unter einer beliebigen Wiederholung (zum wahrhaften Unterschied kommt das Schematisiren nämlich nicht); denn Sein und Bejahen sind eins, und die Fortdauer des Seins ist ein fortdauerndes Setzen des Absoluten oder des Nichts. (Wir sehen hier die Rückkehr zu dem Dienst des Foï. Wenn aber die rationalistische Glaubensphilosophie Jacobi's Gott als das reine Sein auffassen durfte, so kann es der Naturphilosophie nicht mehr verargt werden, ihn unter der entgegengesetzten Kategorie zu begreifen; eine ist so gut, oder vielmehr so schlecht, als die andere.) Es existirt nichts als das Nichts, nichts als das Absolute, nichts als das Ewige; und alle einzelne Existenz ist eine Trugexistenz. Nur die unbestimmte Monas existirt; alle einzelnen Dinge sind Monaden, Nichtse, die aber bestimmt worden sind. Existirt nichts als das Absolute in allen möglichen Wiederholungen, wodurch die endlichen Formen erzeugt werden, so kann auch nicht von der Dauer des Einzelnen geredet werden. Denn wie kann dauern, was nicht ist? Es gibt keine Dauer außer dem Absoluten, dieses aber dauert ewig; denn es ist ja Eins, unveränderlich, Nichts, Position seiner selbst. Die Dauer des Einzelnen ist die Dauer des Absoluten. Da dieses in Ewigkeit ponirt, in Ewigkeit eine Einzelnheit wird, und auch in Ewigkeit diese Position aufhebt, so muß auch die Dauer **alles** Einzelnen (d. h. doch wohl, nach dem Folgenden, einer Totalität von Einzelnheiten) in Ewigkeit bestehen; das Einzelne selbst aber dauert nicht

ewig, weil es nur ein Einzelnes ist, insofern sich die Positionen folgen. Das Absolute muß sich in Ewigkeit poniren, weil es sonst nichts wäre; es muß aber auch in Ewigkeit die Position aufheben, weil es sonst ein bloßes Endliches wäre. Daher ist die Gesammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Absoluten; das Einzelne aber tritt hervor und verschwindet, wie die Zahlen in der Arithmetik. Alles Verschwinden des Endlichen ist ein Zurückgehen ins Absolute. Es ist aus dem Nichts entstanden, ist selbst das seiende Nichts; daher muß es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieser Rückgang gelingt nie. Die Vernichtung ist nur ein Uebergehen der accidentalen Entelechie an einen andern substantialen Theil. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt; sie geht wieder in Gott zurück. Aber indem sie in Gott ist, bestimmt sie ihn, wieder Welt zu werden; und so wird sie mit einer neuen Substanz verbunden. Nur die Seelenwanderung existirt, deren Weg durch Gott geht; wie er daher Individuen in sich zurückruft, läßt er andere aus sich ausgehen: das Verschwinden und Erscheinen der Individuen ist nur eine Metamorphose des einen in das andere.[1]

Im Absoluten sind zwei Tendenzen, welche beide ungetrennt eins sind. Es hat die Tendenz, sich zu setzen: und auch die, sich aufzuheben. Indem es sich ponirt, setzt es sich selbst gegenüber, und zwar aus ganz eigener Kraft, aus seiner Energie, die es selbst ist. Es ist Selbstposition von sich selbst; das Ponirende und das Ponirte sind eins. Das Reale ist das dem Absoluten gegenüberstehende Absolute selbst; das Realwerden des Absoluten ist demnach eine Selbsterscheinung des Absoluten. Alles Einzelne ist nichts, als eine Selbsterscheinung. In jedem Wesen sind Zwei; aber die Zwei sind das Eine Wesen selbst, das sich selbst sucht. Das Poniren des Absoluten ist daher ein Gegen-

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 9—12 (zweite Ausgabe, S. 10), 14, 77; Bd. II., S. 18.

setzen sich selbst. Das Selbsterscheinen des Absoluten ist Selbstbewußtsein. Das selbstbewußte Absolute ist Gott. Gott ist das seiende (selbstbewußte) Nichts. Die Weltschöpfung ist nichts Anderes, als der Selbstbewußtseinsact Gottes. Gott kam erst zum Selbstbewußtsein durch das gesprochene Wort (λόγος), die Welt. Was in unserm Bewußtsein die Vorstellungen sind, das sind die einzelnen Erscheinungen der Welt im Bewußtsein Gottes. Die weltlichen Dinge haben für Gott nicht mehr Realität, als unsere Gedanken für unser Bewußtsein. Gott erschafft ewig, weil er ewig zum Selbstbewußtsein kommt, weil er das ewige Selbstbewußtsein, und nichts Anderes ist. Es hängt nicht von der Willkür Gottes ab, sich seiner bewußt zu sein oder nicht; Gott ist nur Gott im Bewußtsein seiner selbst. Gott denkt, und dieses in Gott Gedachte ist ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, so wäre keine Welt, und er wäre selbst nicht. Was nicht denkt und kein Gedachtes ist, ist nicht: nun ist aber alles Gedachte das Denkende selbst; wo also kein Gedachtes ist, kann kein Denkendes, kein Gott sein. Alles, was wir sehen, sind Gedanken Gottes; wir sehen nur Gott denken. Oder vielmehr, da wir auch nichts Anderes als Gedanken Gottes sind, so merken wir nur die Succession der Gedanken Gottes. Ein Naturkörper ist ein erstarrter, krystallisirter Gedanke Gottes, ein Wort Gottes. Da nun Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit denkt, so muß auch die Welt, sein Gedankenreich, von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. h. ohne Anfang und ohne Ende sein.[1]

b. Formen des göttlichen Denkens oder Seins, Handeln Gottes. Mit dem Entstehen der Realität ist wesentlich die Triplicität gesetzt: nämlich das Ponirende oder das absolute Zero, das Ponirte oder das relative Zero, und die ganze Selbsterscheinung. Diese drei Formen oder Ideen, in welche das Absolute ursprünglich zerfällt, werden durch ihr wiederholtes

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 12—16 (Bd. III., S. 193, 199).

Erscheinen selbst zu aller Mannigfaltigkeit; sie sind sich alle gleich, sie sind zugleich und eins: und die erste (ponirende), die zweite (ponirte) und die dritte (verbindende) nur der Anordnung und dem Werthe nach. Die erste durchaus unabhängige Idee ist erfreut, sich in die zwei andern (die erreichte Entzweiung und Wiederaussöhnung), die von ihr ausgegangen, zu verwandeln. Das Thun oder Leben Gottes besteht darin, ewig sich selbst anzuschauen in der Einheit und Zweiheit, ewig sich zu entzweien und doch eins zu bleiben. Das Einzelne besteht aus der Position der drei Ideen. Alle Dinge sind aus der Dreiheit ausgegangen, oder Alles ist die Dreiheit selbst in der Wiederholung. Das Wesen des Alls besteht in der Dreiheit, welche Einheit ist, und in der Einheit, welche Dreiheit ist. Die erste Idee ist das Wesen aller Wesen, das Urwesen, die *οὐσία*, in sich ruhend, ohne Bewegung, ohne Zeit, ohne Ausdehnung; die erste Form des göttlichen Denkens ist die usiale. In der zweiten Idee erscheint die *οὐσία* aber sich selbst, sie zerfällt in Zwei. Dieses Zerfallen ist nicht ein thatloses Schweben in sich, wie in der ersten Idee, sondern ein Handeln. Die Dyas ist das reine Thätige, das Schaffende, Verändernde, das eigentlich Beseelende des Absoluten. Ich nenne dieses Urhandeln Gottes Entelechie; die zweite Form des göttlichen Denkens ist die entelechiale. In der Trias ist die *οὐσία* entelechial gesetzt: das ewig in sich schwebende, träge Nichts ist thätig und bleibend zugleich gesetzt; es ist Gestalt. Die dritte Art des göttlichen Denkens und Seins ist die Form.[1] Oken nähert sich hier noch mehr der neuplatonischen Theosophie, als Schelling es bereits that.

α. Auf dem Wesen, auf der *οὐσία* Gottes beruht Alles; aus ihm geht alle Action, Entelechie, Bewegung und Form hervor: oder vielmehr in allen entelechialen und formalen Ausdrücken ist nichts ausgedrückt, als das Wesen, die *οὐσία*, auf verschiedenen

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 16—19.

Stufen der Position. Diese οὐσία ist das nicht Darstellbare, das nie Erscheinende, das überall Seiende, aber sich immer Entziehende, wenn man es zu haschen glaubt, das Geistige, welches sich in Alles verwandelt (zweite Ausgabe: in Allem kund thut), aber doch dasselbe bleibt. Die οὐσία ist die Position schlechthin, ohne alle Gegenposition: der schwebende Punkt im All, um den sich Alles sammelt und von dem Alles ausgeht.[1]

β. Entelechie Gottes. Durch das Poniren entsteht Succession. Das Handeln der Uridee besteht in einem ewigen Wiederholen des Wesens = Zeit. Die Zeit ist nur das active Denken Gottes, mithin von Ewigkeit her. Das Wechseln der Dinge ist die Zeit. Göttlich sind sie, insofern sie die Zeit, die Position des Absoluten selbst, sind: irdisch, insofern sie verschwindende Zeitmomente, verschwindende Götter sind. Jede Kraft in der Welt ist eine Selbsterscheinung, eine Position von + und — oder eine Polarität; jedes einzelne Ding ist eine Duplicität. Die Offenbarung der Polarität ist Bewegung; sie ist selbst keine Duplicität, sondern Einheit, aber Resultat der Zweiheit. Es gibt überall keine rein mechanische Bewegung, nichts ist in der Welt durch Stoß so geworden, wie es ist; aller Bewegung liegt ein innerer Act, eine Entelechie, zu Grunde. Die Bewegung ist der sich immer erscheinende Gott. Es gibt kein Ding, welches ohne Bewegung wäre; eine Ruhe gibt es nur im Absoluten, im Nichts (zweite Ausgabe: im Ewigen 'm Nichts der Natur). Die Bewegung der endlichen Dinge aus Polarität oder die entelechiale Bewegung ist das Leben der Dinge. Ohne Leben gibt es kein Sein. Alles, von dem man ein Sein aussagen kann, ist nur durch das Leben. In der Welt ist Alles lebendig; sie selbst erhält sich nur dadurch, daß sie lebt, wie ein organischer Leib sich nur erhält, indem er durch den Lebensproceß sich immer neu erzeugt. (In einer Abhandlung, „Idee

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 20 (zweite Ausg., S. 17).

der Pharmakologie als Wissenschaft," sagt Oken: Was der Leib der Natur und wie der Leib der Natur ist, das ist und so ist der Leib des Menschen. Beide sind gleich organisirt; im Leibe der Natur liegen dieselben Organe an derselben Stelle und mit denselben Functionen, wie sie sich wieder im Menschen sammeln und ordnen.[1] — Ein Gedanke, den Schubert in Bezug auf das Sonnensystem verfolgte.) Jedes lebende Ding ist ein doppeltes: ein für sich Bestehendes, und ein in das Absolute Eingetauchtes. In jedem sind daher zwei Processe, ein individualisirender, belebender, und ein universalirender, tödtender. Durch den Tödtungsproceß sucht das endliche Ding das Absolute selbst zu werden: durch den belebenden aber die Mannigfaltigkeit des Alls, und doch dabei ein Einzelnes zu bleiben. Je mehr demnach ein Ding von dem Maunigfaltigen des Alls in sich aufgenommen hat, desto belebter ist es, desto ähnlicher ist es dem Absoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hat, wäre in seiner Einzelnheit gleich dem Absoluten selbst: es wäre das reale Absolute, als bestimmte Monas. Mit einem solchen Wesen wäre die Schöpfung geschlossen. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott: der Mensch ist diejenige Idee Gottes, in der sich Gott ganz zum Object wird. Der Mensch ist Gott, vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in einem Selbstbewußtsein. Die einzelnen Eigenschaften, die Gott von sich vorstellt, sind die weltlichen Dinge. Wenn aber Gott in diesem Gewühle von Vorstellungen zu seiner eigenen, ganzen Vorstellung kommt, so entsteht der Mensch. Die Belebung ist ein Abfall von Gott; denn es ist das Bestreben, selbst das Absolute sein zu wollen. In allem Lebendigen ist es nur das Absolute, das lebt. Ein Naturding ist nichts, als eine sich bewegende Zahl: ein organisches, eine sich selbst aus sich

---

[1] Jahrbücher der Medicin, herausgegeben durch Marcus und Schelling, Bd. II., H. 1, S. 75.

selbst bewegende Zahl; ein unorganisches, eine durch ein anderes Ding bewegte Zahl.[1]

γ. Gestalt Gottes. Die erste Bewegung des Absoluten ist eine Ausbreitung seiner selbst in die Vielheit, wodurch nicht blos ein Nacheinander, sondern auch ein Nebeneinander gesetzt ist. Das Absolute ist nicht blos ponirend, die Zeit: sondern auch ponirt, der Raum, die stehengebliebene Zeit. Raum und Zeit sind nichts besonders zum Absoluten Hingekommenes, sondern sind es selbst, Formen Gottes. Alle zeitlichen Dinge sind auch im Raum, und begrenzt. Nur Gott ist durch den ganzen Raum ausgedehnt; indem er handeln wollte, wurde er Zeit: indem er aber Zeit war, wurde er Raum. Zeit und Raum haben mit dem Punkte angefangen, mit dem räumlichen Nichts. Dieser Punkt setzt sich nothwendig ins Unendliche; er dehnt sich aus nach allen Richtungen und nothwendig in gleichen Entfernungen. Ein solch' ausgedehnter Punkt ist die Sphäre. Wenn Gott real werden will, so muß er unter der Form der Sphäre erscheinen; der seiende (zweite Ausgabe: erscheinende) Gott ist eine unendliche Kugel, die vollkommenste Form, die Urform. Die active Erweiterung des Punktes, als ein bloßes Wiederholen desselben, ist Linie, in der Sphäre aber Radius. Die Linie entsteht Gott, indem er sich bewegt, indem er denkt. In dem Augenblicke, in dem der Punkt aus sich tritt, hat er eine Peripherie um sich, ist er Raum. Das Wesen der Linie besteht nicht darin, daß ihre beiden Enden ins Unendliche mit gleicher Bedeutung fortlaufen, sondern in ihrer Radialität, d. h. darin, daß ein End gegen das Centrum gekehrt, central, convergirend, absolut geworden, das andere aber gegen die Peripherie gekehrt, divergirend, endlich, Vielheit geworden ist, — die Polarität der Linie. Die Urlinie ist eine mit zwei entgegengesetzten Charakteren

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 21—28 (zweite Ausgabe, S. 19—20).

producirte Linie. Das Wesen des Urgegensatzes ist ein centroperipherischer Gegensatz. Urpolarität ist Centroperipherität. Alle realen Linien sind mit dem einen End in Gott gewurzelt, mit dem andern in der Endlichkeit. Gott kann in der Zeit nur als Radius auftreten. Die Urlinie ist in beständiger polarer Action, welche Spannung heißt; jede Linie ist nichts Anderes, als diese Spannung. Die Peripherie ist die Grenze der Sphäre, und mithin eine Fläche. Das Wesen der Fläche ist Grenze. Die Linie ist ein langes Nichts, die Fläche ein hohles Nichts, die Sphäre ein dickes Nichts, kurz das Etwas ist ein Nichts, welches nur Prädicate erhalten hat; alle Dinge sind Nichtse mit verschiedenen Formen. Die Bewegung der Sphäre kann nicht fortschreitend sein; denn sie erfüllt ja Alles. Gott ist eine rotirende Kugel; die Welt ist der rotirende Gott. (Alle ehrwürdigsten Gestalten des Alterthums bis auf Parmenides und die Pythagoreer spiegeln sich in dieser Theosophie ab.) Alle Bewegung ist kreisförmig: die gerade, nur mechanische, existirt nicht (durch sich, fügt die zweite Ausgabe hinzu). [1]

2. Hylogenie. Das Göttliche nähert sich der Erscheinung, der Materialität, je individualer es wird; denn es wird immer begrenzter, und erhält immer mehr Prädicate. [2]

a. Wesen des Aethers. Das Bestreben, vermöge dessen die Dinge im Centrum sein wollen, ist die Schwere, die Sammlung der Einzelnen im Absoluten, die Seele der Dinge, der vollkommen ponirte Gott als Centrum, das Gott werden wollende Ding. Als die real gewordene οὐσία ist die Schwere die gemeinschaftliche Mutter des Endlichen. Eine endliche Sphäre, die schwer ist, ist Materie, Gott als vollendetes Object. Die Materie hat an sich keine Existenz, sondern es existirt nur das Absolute in ihr. Es ist Alles Gott, was da ist; und außer

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 29—36 (zweite Ausgabe, S. 26—28, 30).

[2] Ebendaselbst, S. 37—38.

Gott gibt es schlechterdings nichts. Alles, was ist, ist material. Immaterialität ist nur ein heuristisches Princip. Nur Gott ist immaterial, ein Axiom, das Formlose, Polaritätslose, Zeitlose (nämlich das blos Negative, oder das Nichts, nach Oken). Das materiale Universum heißt Natur, der material gesetzte Gott. (Zweite Ausgabe: Gottes Wirkungen, ausgesprochen, material gesetzt, sind Natur.) Die unmittelbare Position Gottes nenne ich Urmaterie, Aether; Gott und Aether sind identisch. (Aristotelismus tritt, wie schon früher, so hier besonders hervor.) Der Aether ist das erscheinende Nichts, ein daseiendes Nichts; er hat kein Leben, aber in ihm liegen alle Principien des Lebens. Der Aether an sich ist die absolute Indifferenz der Materie, also das materiale Nichts. Ein Chaos hat nie existirt. Das Allgemeine existirt nie, sondern nur das Besondere. Von Ewigkeit her war eine Vielheit von Aetherkugeln. Jeder Weltkörper hat zwei Bewegungen in sich: die eine geht auf Darstellung des Absoluten in ihr selbst, durch eigene Rotation; die andere strebt wieder in das Absolute zurück, durch die allgemeine Rotation um die universale Axe.[1]

b. Entelechie des Aethers. Der Aether steht von Ewigkeit her mit sich selbst in Spannung, indem er in zwei Pole aus sich herausgetreten ist, als das Gleichbild des seienden Gottes (zweite Ausgabe: des seienden Uractes). Der Aether ist von Ewigkeit her in positive und negative Qualität, in eine centrale und in eine peripherische Substanz geschieden, Sonne und Planet; Beide können nicht ohne einander sein, sie sind der Idee nach nur Ein Stück, nur Eine Linie mit zwei Enden. Die Aetherspannung ist eine Action, welche nach der Linie wirkt; diese lineare Thätigkeit ist Licht, das Leben des Aethers oder sein Denken, — der ungespannte, indifferente Aether mithin Finsterniß. Das Licht ist daher eine spaltende, zerreißende

---

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 39—46 (zweite Ausg., S. 35)

Action. Das Licht ist die erste Erscheinung Gottes, ist Gott selbst ponirend. Das Selbstbewußtsein Gottes überhaupt ohne besondere Gedanken ist Licht, der leuchtende Gott. Das Licht ist keine Materie: die Sonne strömt daher nichts aus, indem sie die Planeten beseelt, sondern gibt nichts her als den Impuls; ihr bloßes Fesseln der Planeten ist Licht. Alles ist Licht, was Materie ist, und ohne das Licht ist nichts.[1]

c. Form des Aethers. Der formlose Aether, indem er sich bewegt, muß mit einem Phänomen verknüpft sein, das auf Ausdehnung und auf Identificirung dessen geht, welches durch das Licht polarisirt worden ist. Diese Aether-Action geht mithin nicht auf Spannung, nicht auf Production von Unterschieden in demselben, sondern auf Lösung der Spannung, und auf Ausdehnung, auf indifferente Darstellung des Raums. Diese Action, welche zugleich universal ist, kann nur die Wärme sein; bewegter Aether ist Wärme. Die Wärme ist der Streit des indifferenten Aethers mit dem Lichte; die Wärme ist das Resultat des Lichts, aber mit ihm gleich ewig. Die Wärme sucht Gleichartigkeit in das Ungleiche zu bringen, das Licht umgekehrt. Wärme mit Licht ist Feuer, die Allheit des Aethers, des seienden Gottes. Gott vor seinem Entschlusse, eine Welt zu erschaffen (frühere Sätze beweisen, daß Oken dies nur bildlich meint), war Finsterniß: in dem ersten Acte der Schöpfung aber Feuer. Es gibt kein höheres, vollkommneres Symbol der Gottheit, als das Feuer. Gottes ganzes Bewußtsein, ohne individuale Gedanken, ist Feuer. Alles, was ist, ist aus dem Feuer entstanden, Alles ist nur erkältetes Feuer; so muß auch Alles, was vernichtet wird, wieder in das Feuer zurückgehen. Alle Aenderung der Dinge ist eine Feueränderung. (Ganz Heraklitisch.) Es ist nun die Triplicität des Absoluten (zweite Ausgabe: des Uractes) in dem Universum

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 47–52, 65 (zweite Ausgabe, S. 37, 39).

vollständig aufgezeigt. Gott (in sich) seiend ist Schwere, handelnd (aus sich tretend) Licht, Beides zugleich (oder in sich zurückkehrend) ist Wärme. Dieses sind die drei Ersten in der Welt, und gleich den Drei, welche vor der Welt waren; sie sind die erscheinende Dreieinigkeit = Feuer.[1] Mit dieser Theosophie, — die der Schelling'schen in den „Aphorismen über die Naturphilosophie" nicht unähnlich ist, und, wenn sie schon 1802 Eschenmayern mitgetheilt worden, selbst älter ist, als die von Schelling, diesem also ebenfalls bekannt sein konnte,[2] — ist nun aber bei Oken das Absolute abgefunden: und er ergeht sich jetzt um so gemächlicher und breiter im Einzelnen, wo wir kürzer sein wollen.

B. Ontologie. Statt den weitern Inhalt aus diesen Principien abzuleiten, wie am Ende Oken doch eine Art von Deduction jener drei Principien aus Gott geleistet, wird nun das Uebrige blos empirisch aufgenommen; und oberflächliche Analogien vertreten die Stelle der Beweise. Der für die Erkenntniß des Einzelnen vergessene Gott wird nur zuweilen wieder in Erinnerung gebracht, und z. B. gesagt: Gott als Dyas ist Elektrismus.[3] Ein und dasselbe Schema wird Allem nur angeheftet: Die Natur wird nie müde, sich zu wiederholen; immer setzt sie das Nämliche, nur auf andere Stellen.[4] Durch diese veränderte Stellung müßte es aber eben als ein Anderes aufgezeigt werden. In der Kosmogenie ist der richtige Gedanken ausgesprochen: Das Sonnensystem ist nicht mechanisch entstanden, sondern dynamisch; nicht durch Würfe aus der Hand Gottes, nicht durch Stöße und Verirrungen ist es so geworden, sondern

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 53—56 (zweite Ausgabe, S. 41, 43).

[2] Wenigstens spricht Oken (Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. III, Vorrede, S. VI) ausdrücklich von mehreren Gelehrten, in deren Händen sich das Manuscript befunden habe. Sollte es dem Meister nicht vorzugsweise vorgelegt worden sein?

[3] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 112.

[4] Ebendaselbst, S. 140.

durch Polarisirung nach den ewigen Gesetzen des Lichts.[1] Hierauf folgt die Lehre von den Elementen, die Geologie, und endlich die Geogenie. Die Farbe faßt Oken richtig als ein Mittleres, das er aber fälschlich Gemisch (das wäre Grau) nennt, von Licht und Finsterniß. Ueberhaupt schließt er sich in Bezug auf das Princip und die Unterschiede der Farbe (wie auch andere Naturphilosophen, z. B. Schelling, Steffens[2]) der Göthe'schen Theorie an. Den speculativen Uebergang der Elemente (z. B. Luft und Wasser) in einander hält er fest[3] u. s. f.

C. Pneumatologie. Wie in der Geogenie die einzelnen Erdarten, so werden hier die Gattungen und Species des vegetabilischen und animalischen Organismus mit großer Ausführlichkeit entwickelt. In einem ersten Stücke „Organosophie" wird der Organismus ziemlich oberflächlich definirt als „ein individualer, totaler, in sich geschlossener, durch sich selbst erregter und bewegter Körper."[4] Wenn Oken behauptet, es sei kein Organismus erschaffen, der größer als ein infusorialer Punkt ist, sondern nur entwickelt:[5] so könnte man weiter zurückfragen, warum nicht auch dieser Punkt blos aus dem Unorganischen entwickelt worden sei. Wozu die Sucht zu schematisiren führen kann, zeigt folgende Phrase: Das Weib ist (organisch betrachtet) blos Bauch, der Mann blos Brust.[6] Doch klingt ein Höheres an, wenn es weiter heißt: In der Befruchtung steigt der Geist herunter, und hält sich nicht zu hoch Fleisch zu werden. Der Geist geht nie verloren; er geht durch den Samen in das neue Geschöpf über.[7] Die Verrichtungen des magnetischen Hellsehens werden ferner für

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 64.

[2] Alt und Neu, Bd. II., S. 8—9; Anthropologie, Bd. II., S. 103—104 (Polemische Blätter zur Beförderung der spec. Physik, H. I., S. 86—87).

[3] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 98—101, 118.

[4] Ebendaselbst, Bd. II., S. 10.

[5] Ebendaselbst, S. 31.

[6] Ebendaselbst, S. 112.

[7] Ebendaselbst, Bd. II., S. 120; Bd. III., S. 249.

die eines reinen Geistes gehalten; Oken setzt ihn Gott gleich, weil er die Verhältnisse der Welt durchblicke.[1] Damit stimmt aber kaum, was er später halb platonisirend sagt: In der Leber sitzt das Ahnungsvermögen, in ihr prallt der Hirngedanke wieder, in ihr brütet der Geist bewußtlos jahrelang.[2]

Ganz zuletzt, nach Beschreibung aller Thierarten, kommt es zum eigentlichen Gegenstande der Pneumatologie in dem fünfzehnten Buche „Verrichtungen der Thiere:" Die unmateriale Polarität des Organischen ist Seele. Der höchste Geist ist ein zergliederter Mesmerismus, wovon jedes Glied selbstständig für sich hingestellt ist. Das Skelett dieses gegliederten Geistes wissenschaftlich dargestellt, wäre die Wissenschaft des Geistes, die eigentlich sogenannte Philosophie. Die Geistesphilosophie ist das Ebenbild der Naturphilosophie; denn der Geist ist nur die geistige Natur, und die Natur nur der schwere Geist. Die Philosophie muß sich aus der Naturphilosophie entwickeln, wie die Blüthe aus dem Stamm; denn die Natur ist der zerlegte und ruhige Geist, den man nach Wohlgefallen handhaben kann. Eine Philosophie oder Ethik ohne Naturphilosophie ist ein Unding. So viel wesentliche Glieder als die Naturphilosophie hat, in so viele muß auch die Geistesphilosophie zerfallen. Der Geist ist nur die reinste Ausgeburt der Natur, und daher ihr Symbol, ihre Sprache.[3] Doch gesteht Oken, daß die Philosophie des Geistes noch nicht da sei, ihm auch Zeit und Kraft sie aufzustellen fehle: und er also nur ihre Stelle und Methode andeuten wolle, ohne sie zu entwickeln.[4] So verweist er uns offenbar selbst auf Klein hin.

Die Naturphilosophie läuft wieder in Theosophie aus, wie grell auch Anfang und Ende gegen jene empirische Mitte abstechen (daher nennt er jene Theosophie auch nur Einleitungspunkt

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. III., S. 151.
[2] Ebendaselbst, S. 360—361.
[3] Ebendaselbst, S. 357—359.
[4] Ebendaselbst, S. 360, 356.

und Nebensache [1]): Wenn dem Thier endlich alle seine Organe zum Object werden, durch Anschauen des Weltall, durch Anhören des in Symbole aufgelösten Thiers, so schaut es sich selbst an, erscheint sich selbst und ist sich seiner ganz bewußt. Alle Seelen, sich anschauend, alle in eine Seele aufgelöst, sind eigentlich Geist. So ist Gott die Allheit der Weltseelen, und daher der Allgeist. Der universale Geist ist der Mensch. Im Menschengeschlecht ist Gott Fleisch geworden. Der Mensch ist der Sohn Gottes; seine Sprache ist der Geist Gottes. Gott gleich handeln, ist frei handeln; denn es ist ein Anschauen aller Seelen. Die Vernunft ist göttlicher (zweite Ausgabe: Welt-) Verstand. Die Kunst ist die Darstellung des Willens der Natur; schön ist, was Gottes Willen in einem Naturstück darstellt (zweite Ausgabe: was die Welt in einem Stück der Welt ausdrückt). Die höchste Naturschönheit ist das universale Stück der Natur, der Mensch das letzte Ziel des Willens der Natur. Das Ziel der Natur ist, im Menschen wieder in sich zurückzukehren. Die Sculptur ist die Kunst der Heiden, deren Götter Menschen sind; die Malerei ist die Kunst der Christen, deren Menschen Götter, Heilige sind. Die Darstellung der Vernunftwelt ist Wissenschaft. [2] Die Eintheilung derselben, die Oken gibt, ist aber ganz willkürlich und spielend; und es wirkt angenehm, daß er hinzufügt, „wir können sie nicht entwickeln." Höchstens ist, was er über Kriegskunst sagt, noch des Aufbehaltens werth: Wie in der Dichtkunst alle Künste sich vermählt haben, so in der Kriegskunst alle Wissenschaften und alle Künste. Die Kriegskunst ist die höchste, erhabenste, göttliche Kunst. (Die zweite Ausgabe setzt hinzu: die Kunst der Freiheit und des Rechts, des seligen Zustands des Menschen und der Menschheit, — das Princip des Friedens.) Der Held ist der höchste Mensch. Der Held ist der Gott der Menschheit. Durch

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II., Vorrede, S. III, XVIII.

[2] Ebendas., S. 368—370, 372—373 (zweite Ausg., S. 498—499).

den Helden ist die Menschheit frei. Der Held ist Fürst. Der Held ist Gott. Der siegt, der dasselbe Mittel zum Zweck nicht scheut, das die Natur wählt. Der Deutsche handelt noch nach dem Verstand, und ruht noch in der Philosophie.[1] —

In der zweiten Ausgabe ist die Naturphilosophie nicht mehr das allein Herrschende, sondern der Gegensatz von Natur- und Geistesphilosophie, der in der ersten Ausgabe nur ganz am Ende eingeschwärzt wird, ist hier an den Anfang als die Grundeintheilung der Philosophie gestellt. Was Oken früher Pneumatologie, nennt er jetzt Biologie.[2] Uebrigens besteht der Unterschied beider Ausgaben, wie schon aus den obigen Anführungen erhellen muß, im Ganzen darin, daß in der zweiten die Kühnheit des Ausdrucks gelähmt und die Schärfe der Bestimmungen verwischt ist; weshalb ich meiner Darstellung auch durchaus die erste Ausgabe zu Grunde legen mußte. So wird nunmehr vom Nichts gesagt: Das Zero ist der Uract; es ist also kein absolutes Nichts, sondern ein Act ohne Substrat.[3] Den Begriff der Sünde bestimmt Oken jetzt näher so, daß zu dem Satze der ersten Ausgabe, „Der Mensch ist als Abbild des Absoluten frei," hinzugefügt wird: „als Abbild der Welt unfrei." Und wenn es früher blos hieß: „Der Mensch ist nur Mensch, insofern er den Dünkel hat, Gott gleich sein zu wollen;" so lautet die zweite Ausgabe: „Des Menschen Erkenntniß seiner Gleichheit mit Gott, ohne Erkenntniß seiner Ungleichheit oder Nothwendigkeit, gibt den Wahn der absoluten Gottgleichheit oder Freiheit. Diese Hoffahrt ist ein Abfall von Gott. Die Versöhnung oder die Rückführung zu Gott ist die Erkenntniß der Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit kommt aber in den Menschen durch seine Gleichheit mit der Natur."[4] Ueberhaupt macht sich eine, wenn gleich leise,

---

[1] Lehrb. der Naturphil., Bd. III., S. 373—374 (zweite Ausg., S. 501).
[2] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphilosophie, S. 1—2.
[3] Ebendaselbst, S. 11.
[4] Ebendaselbst, S. 23—24 (erste Ausgabe, Bd. I., S. 26—27).

Oken selbst vielleicht unbewußte Tendenz bemerklich, sich theistischen Ansichten zu nähern, und Gott und Welt weiter auseinanderzuhalten: „Es wird sich in der Folge zeigen, daß das Geistige früher vorhanden ist als die Natur, und daß dasjenige Geistige, welches das All umfaßt, Gott ist. Die Naturphilosophie muß daher von Gott anfangen." [1] In der ersten Ausgabe war die Welt, als das Product des göttlichen Selbstbewußtseins, gleich ewig mit diesem. Sonst ist aber im Einzelnen der construirende Formalismus wo möglich noch überboten, und z. B. das Schema der vier Elemente, welches schon in der ersten Ausgabe eine große Rolle spielte, und in dem „Lehrbuch der Naturgeschichte" allgemein herrscht, durchgreifender als Eintheilungsprincip gebraucht worden.

II. Klein.

Georg Michael Klein wurde am 9. April 1776 zu Alitzheim geboren. Er war zuerst Professor und Rector oder Conrector an mehreren Gymnasien, zu Münnerstadt im Würzburgischen, zu Regensburg, und zu Würzburg selbst; seit 1808 lehrte er als Professor die philosophischen Vorbereitungswissenschaften am Lyceum zu Bamberg: und wurde zuletzt Professor der Philosophie an der Universität Würzburg, woselbst er am 19. März 1820 starb.

Schon Schelling rühmt von Kleins erster Schrift, mit der er auftrat: „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All," 1805 (2. Auflage 1812), daß sie die religiösen Ideen der Naturphilosophie in gedrängter Kürze darlege. [2] Diese vergriffene Schrift habe ich nicht erhalten können, verweise daher auf die Auszüge, welche Rixner, doch gewiß auch hier, wie immer, paraphrasirend, davon gegeben hat. Als eine weitere Ausführung dieser Schrift erschien später „Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre," 1818. Um den ideellen Theil der

[1] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphilosophie, S. 2.

[2] Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 10, Anmerkung.

Philosophie, „welchem die Deutung der verschiedenen Wirkungsweisen des menschlichen Geistes, sowohl als einzelner, als nach ihrem Zusammenhange unter einander, wesentlich obliegt,“ [1] vollständig darzustellen, gab Klein in demselben Jahre auch eine Art Logik, unter dem Titel: „Anschauungs- und Denklehre,“ heraus, die nach der Vorrede als eine Umarbeitung der im Jahre 1810 erschienenen „Verstandeslehre“ anzusehen ist. [2] Endlich schrieb er noch: „Versuch einer genauen Bestimmung des Begriffs einer philosophischen Geschichte“ in den Beilagen zu den Würzburger Anzeigen von 1802, S. 145 flg. Hätte ich in den Besitz dieses Aufsatzes gelangen können, so wäre es interessant gewesen zu untersuchen, ob Klein über die Geschichte nur das bisher in der Schule Ueberlieferte wiederholt, oder etwa einige Schritte vorwärts gegen Hegel hin gethan hat.

Die Schelling'sche Schule ist unmittelbar von dem Geiste der Rückkehr zu dem Hergebrachten inficirt, welcher beim Stifter selbst erst später eingebrochen ist; sie hat sogleich (ich nehme immer Lorenz Oken rühmend aus) ganz unverholen ausgesprochen, wozu Schelling erst vor wenigen Jahren sich entschloß. So will Klein die Natur- oder Identitäts-Philosophie von dem Vorwurf eines Religion und Sittlichkeit gefährdenden Pantheismus befreien, obgleich er ebenso auf der andern Seite den aus ihr hervorgegangenen religiösen Mysticismus tadelt. Klein steht in einer nüchternen Mitte zwischen beiden Extremen, und will auch Uebersinnliches und Erscheinendes, Ewiges und Zeitliches, Speculation und Empirie zu einer bloßen Ausgleichung bringen. [3] An ihn schloß sich Johann Caspar Götz an, der, ohne sich zu nennen, 1807 „Anti-Sextus oder über die absolute Erkenntniß

[1] Kleins Anschauungs- und Denklehre (zweite Auflage, 1824), Vorrede, S. IX—X.

[2] Ebendaselbst, S. III.

[3] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. IV, VI—VII; Anschauungs- und Denklehre, Vorrede, S. XI—XII.

von Schelling" schrieb, eine Antwort auf den gleichbetitelten „Sextus" (1804) Franz Bergs, Professors der Kirchengeschichte zu Würzburg, welcher in Weise Eschenmayers gegen Schelling einherzog, von Götz aber nur, so hoch dieser auch zu stehen meint, in gleichfalls Eschenmayer'scher Weise mit den Reflexionswaffen des gewöhnlichsten Rationalismus bekämpft wurde. Es heißt im Antisextus: Der Charakter der Idee des Absoluten kann nicht positiv angegeben werden, alle Beschreibungen desselben können nur eine negative Bedeutung haben. Schelling läugnet nicht die Realität der Erscheinungswelt für sich; sie ist uns kein leerer Schein. Daß die Dinge außer uns Realität haben, wissen wir. Das Absolute ist der Erscheinungswelt keineswegs fremd, sondern der innigste Geist derselben. Das Ich verschwindet wirklich nicht ganz und gar; allein man erkennt zugleich, daß das Ansich desselben das Absolute selbst, oder, anders ausgedrückt, daß unser Denken eine Form (Erscheinungsweise) des Absoluten sei. Hier wird für den, der speculative Verhältnisse fassen mag, völlig deutlich, daß nicht das Absolute, das Eine und Identische, das Wesen, erscheinen könne, sondern daß Alles, was ist, nur der objective Ausdruck (das Gegenbild) desselben sei. Alle erscheinenden Unendlichkeiten sind enthalten in dem absolut Unendlichen, das, als rein identische Thätigkeit, nicht erscheinen kann, — der Indifferenzpunkt, der nur durch Vernunft angeschaut, nicht gedacht werden kann. Aber dies absolut Unendliche, das Unendliche an sich, das außer aller Form, nimmt die Form des Endlichen und Unendlichen an, trennt sich (wir reden menschlicher Weise) in entgegengesetzte Thätigkeiten, um erscheinen zu können. In das Absolute setzen wir keine Differenz, wenn es gleich als ein Differentes erscheinen muß.[1] Das Wesen und die Erscheinung bleiben also, wie auf dem Kantischen Standpunkt, dennoch immer außer einander.

[1] Antisextus, S. 17, 44—45, 66, 47, 68, 92, 103 (116—117).

A. Anschauungs- und Denklehre. Die Logik ist keine von der Metaphysik unabhängige und für sich bestehende Wissenschaft, sondern vielmehr nur der allgemeinste Ausdruck von dieser. Die formellen logischen Bestimmungen empfangen ihr Leben und Wirken von den reellen Gesetzen des Seins in der Metaphysik, und müssen sich danach richten. Ich stimme also der Hauptsache nach mit denen überein, die nach dem Beispiele der Alten Logik und Metaphysik als Eine Wissenschaft unter dem Namen „Logik" darstellten. (Hiermit ist wohl Hegel gemeint.) Die verschiedenen Wirkungsweisen des Geistes stimmen wesentlich überein, und offenbaren alle das Gleichartige blos in verschiedenen Weisen; sonst würde Zwiespalt, nicht Einheit im Geiste herrschen. Alle Denkgesetze drücken das Allgemeine von einem wirklichen Besondern aus.[1]

In der Einleitung, welche den Begriff der Erkenntniß angibt, nennt er das Uebersinnliche auch Ding-an-sich oder Wesen: und unterscheidet drei Arten der Erkenntniß, die sinnliche Erfahrungskenntniß, die Erkenntniß des blos Uebersinnlichen als Vernunfterkenntniß, und die Verbindung Beider, welche die philosophische Erfahrung bildet.[2] Es sieht fast so aus, als ob Schelling in seiner letzten Schrift hieraus seine ganz übereinstimmende Eintheilung geschöpft habe. Was aber Klein selbst betrifft, so muß schon der Gebrauch der Kategorie Ding-an-sich uns stutzig machen, und einen Krypto-Kantianismus bei ihm vermuthen lassen, der sich dann auch im Folgenden kund gibt: Alle unsere sinnlichen und übersinnlichen Kenntnisse können sich nur entweder auf die Natur- oder Menschen-Welt beziehen, weil es außer diesen keine andere für uns erkennbare Gegenstände gibt. Selbst Gott, als das von Beiden unabhängige, in und durch sich seiende Wesen, kann von uns nur

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, Vorrede, S. VI—VIII, XII.

[2] Ebendaselbst, S. 2—3.

sofern erkannt werden, als er sich in der Natur und Menschheit auf irgend eine Weise uns geoffenbart hat.[1] Die Schelling'sche Speculation ist vollkommen zur Verstandesansicht herabgesetzt; und so wird auch diese Logik, ungeachtet der Versprechungen der Vorrede, auf das ganz gewöhnliche Formelle hinauslaufen: sie will sogar keinen andern Zweck haben, als „die Möglichkeit einer vollständigen Erkenntniß der Erscheinungswelt“ zu untersuchen,[2] die Klein dann auch in lauter Verstandes-Kategorien faßt.[3] Selbst auf Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins wird sich dabei berufen.[4]

1. Die Anschauungskraft ist, als sinnliche Wahrnehmung, unfrei: als Einbildungskraft, entweder reproductive, d. h. freie Wiederholung ehemals gehabter bildlicher Vorstellungen, oder schöpferische, die aus den bereits gehabten neue Anschauungen bildet: endlich Phantasie, die in der Versinnlichung der übersinnlichen Ideen der Vernunft besteht.[5] Der Gefühlssinn wird als der der Cohäsion, der eigentlich materielle Sinn, bezeichnet. Der Geruchsinn soll der Luft und Elektricität: der Geschmacksinn der chemischen Wirkungsweise der Natur und dem flüssigen Zustande der Körper: der Gesichtsinn dem Lichte, mit dem das Auge gleichartiger Beschaffenheit: und der Gehörsinn dem Tone, dem Innersten der Körper, dem Magnetismus (im Streben nach Gestaltung — daher Chladni's Versuche —), entsprechen.[6] Nur die unmittelbare Erkenntniß durch die Sinne, so wie die unmittelbare Vernunfterkenntniß als intellectuelle Anschauung, gewähren, nach Klein, eine feste Ueberzeugung; und in dieser Weise fortphilosophirend, fällt er bis in die Gefühlsphilosophie zurück.[7] Als die

[1] Anschauungs- und Denklehre, S. 4.
[2] Ebendaselbst, S. 7.
[3] Ebendaselbst, S. 9—18.
[4] Ebendaselbst, S. 19.
[5] Ebendaselbst, S. 27—28.
[6] Ebendaselbst, S. 31—41 (45).
[7] Ebendaselbst, S. 48—49, 51—52.

vollkommenste Durchdringung der äußern und der innern Anschauungskraft wird der divinatorische oder Allsinn angegeben, die unmittelbare Erkenntnißkraft des allgemeinen Lebens der Dinge, eine unmittelbare Empfindung, der schon die Thiere gleichsam als Orakel der Natur, z. B. bei Aenderung der Witterung u. s. w., fähig sind: Im Menschen wird er zu einem wahrhaft gottähnlichen Schauen; die Schranken der Individualität sind gleichsam aufgehoben, und der Geist wirkt, wie der der Gattung.[1] Der Aufbewahrung werth ist noch die Definition des Gedächtnisses: Das Gedächtniß ist eine Wirkung der Unendlichkeit des freien Geistes, kraft welcher er unendlich mannigfaltige Vorstellungen schaffen, behalten, und nach Willkür im Bewußtsein vergegenwärtigen kann; es ist ein fortschreitendes Verschmelzen der Gedankenwelt mit dem freien Selbst, ein vielseitiges Anziehen und Aneignen der Bilder und Vorstellungen in das eine, Alles vereinigende und frei beherrschende Subject.[2]

2. Die Denklehre oder Logik zerfällt, wie bei Kant, in Analytik und Dialektik.[3] Die Schelling'sche Schule hat hiermit ihre Unfähigkeit, über das Denken Eigenes vorzubringen, praktisch bewährt, indem Klein ganz nur in der Heerstraße gemeinen Logik verirrt, und nicht einmal an den transscendentalen Gesichtspunkt Kants im Entferntesten hinanreicht. Hier erkennt man die Quelle des Antisextus: Da das Uebersinnliche der Dinge nicht selbst als solches erscheint, so kann es auch nicht von Außen in uns gebracht werden, sondern muß schon zuvor in uns sein. Daß das Princip des Erkennens eins sei mit dem substantiellen Sein der Dinge, heißt nicht so viel, als sei der Geist ganz dasselbe oder auf dieselbe Weise, was die von ihm unabhängigen Dinge sind: sondern er kann als erkennendes Wesen in der Form des Erkennens solche Begriffe bilden, welche auf

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, S. 54, 56.

[2] Ebendaselbst, S. 62.

[3] Ebendaselbst, S. 79, 81.

ideelle Art dasselbe sind und das enthalten, was die Gegenstände auf reelle und objective.[1] Dahin ist es mit dem Schelling'schen Gedanken der Identität des Reellen und Ideellen gekommen!

B. Die praktische Philosophie, wo Klein „mehr auf das Allgemeine, als auf das Besondere Rücksicht genommen," und „eine wissenschaftliche Darstellung der allgemeinen Ideen aller sittlichen Wirksamkeit vor Augen hatte,"[2] scheint besser ausgefallen zu sein; und wir können dies zugeben, wenn wir einmal über den theistisch-rationalistischen Gesichtspunkt und das daraus fließende Resultat hinwegsehen.

1. Der allgemeine Theil entwickelt hauptsächlich den Begriff des Guten und Bösen. Und indem Klein zur Erkenntniß desselben einen allgemeinen Widerstreit entgegengesetzter Kräfte, wie Schleiermachers Reden über die Religion, in der ganzen uns kennbaren Welt nachweist, so findet er diesen im Menschen als Sinnlichkeit und Vernunft, Eigenwille und Universalwille wieder: Erhebt der Mensch den Eigenwillen (die Selbstsucht, das creatürliche Begehren) zum Princip des Lebens, so entsteht das Böse; macht er den Vernunftwillen zum Herrschenden, so entsteht das Gute. Das Böse und Gute als solches liegt weder in der Selbstheit noch in der Vernunft, sondern in der freien Unterordnung der einen unter die andere; und jedes wird erst durch den Gebrauch, welchen der freie Wille von seiner unbedingten Herrschaft macht. Der Eigenwille und der Vernunftwille, Beide in ihrer Vereinigung, sind zum sittlichen Leben des Menschen nothwendig. Der Geist vermag aus sich selbst wenig, wenn er sich nicht anschließt an die angeborne Natur des Menschen, an seine natürlichen Triebe, Begierden, Gefühle, kurz, an seine angestammte Individualität, um sie zu durchdringen und zu vergeistigen, und dann durch sie zu wirken: sie sind zwar an sich

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, S. 177—178.

[2] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. III, XI.

dem Geiste nicht feindlich entgegengesetzt, werden aber Feinde seiner Absichten, wenn sie ohne seine Leitung wirken wollen; in der Trennung vom Geiste betrachtet, sind sie noch nicht böse, sondern nur das noch nicht zu Stande gekommene Gute.[1] Ein Satz, der auch in der Schleiermacher'schen Ethik angedeutet ist.

In derselben Weise und wie Klein an Schellings Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit anknüpfend, nur speculativer und auf die metaphysische Grundlage tiefer eingehend, suchte Blasche in seiner Schrift, „Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt" u. s. w., 1827, diesen Gegenstand aufzuhellen. Auch nach ihm hat Gott, in dem kein Gegensatz sei, den Gegensatz nach Außen, als das unendlich mannigfaltige All der Dinge. Der Mensch, wie Alles in der Schöpfung, sei Glied eines Systems. Einzugreifen in diesen Organismus, sei gut. Der Böse werde dagegen diesem organischen Charakter seiner Natur untreu, er wolle die Glieder des Ganzen nur als Mittel zu seinen individuellen Zwecken gebrauchen. Da das Universum als Allganzes nie böse sei, so sei eine Theodicee völlig unnütz. Es gebe nichts absolut Böses, es sei nur relativ in Beziehung aufs Einzelne. Denn der Abfall des Einzelnen, welcher nothwendig sei zur Offenbarung der Einheit, sei im Universum immer zur vollendeten Versöhnung zurückgeführt.[2]

Das Gesetz des sittlichen Lebens ist nach Klein: Strebe nach Gottähnlichkeit; oder: was Dein Geist Dir als eine göttliche Wahrheit vorhält, das vollbringe auch durch Dein freies Handeln. Die Ideen, in welchen sich die göttliche Offenbarungsweise in der Welt abspiegelt, und nach welchen der Geist Gottes Sein und Wirkungsart in der Welt erkennt, sollen die Gesetze für den freien Willen bei seinen Gesinnungen und Handlungen sein; er soll sich freiwillig dem unterwerfen, was sich in ihm

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 3, 12, 17—21, 28 (31), 23—24.

[2] Blasche: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, S. 124—133, 187—198.

als ursprüngliche und nothwendige Forderung ankündigt, und das er als das ihm eingeborne Gegenbild Gottes anerkennen muß. Dem zufolge durchdringen sich im menschlichen Geiste Nothwendigkeit und Freiheit, doch so, daß in Ansehung ihrer vereinigten Wirksamkeit dieser die Leitung anvertraut ist. Unsere Bestimmung ist, durch freie Selbstthätigkeit das Vernünftigsein in Nothwendigkeit zu verwandeln.[1]

2. Da bei Klein die Kantischen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit der Begründung der Sittlichkeit zusammenhangen, so ist auch ihm die Religionslehre ein Ausfluß der Moral. Und wie er für diese sich auf Schleiermacher beruft, so setzt er auch bei jener ein Abhängigkeitsgefühl voraus.[2] Hier bricht die Subjectivität der Reflexionsphilosophie, und zwar bei Klein zunächst in ihrer ganzen Kraßheit, wieder in die absolute Identitätslehre ein, und muß sich nun zur bloßen Form jenes speculativen Inhalts läutern. Das ist die Bedeutung des weitern Verlaufs dieser Geschichte der Philosophie. Die Resultate der Schelling'schen Schrift „Philosophie und Religion," denen Klein aber freilich nur Wahrscheinlichkeit zuschreibt,[3] gehen Hand in Hand mit jenen rationalistischen Resultaten und kommen zu einer trüben Vermischung mit ihnen, indem das gegensatzlose, indifferente Wesen, was Schelling durchaus von dem vollendeten, die Gegensätze überwindenden Gott unterscheidet, nunmehr zum höchsten Wesen geworden ist. Jene Ausgleichung geschieht aber in der Weise, daß der Geist, als göttlichen Ursprungs, zwar seinem Wesen nach bestimmt sei, das Göttliche zu erkennen und ihm gemäß zu wirken: daß aber an und für sich und ohne alle Beziehung zu seiner Schöpfung Gott doch wieder nicht erkannt werden könne, sondern nach seinem absoluten Sein für uns ein überschwenglicher, transscendenter Gegenstand sei; so daß Gott also

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 43, 68—69, 179.
[2] Ebendaselbst, S. 135 (Vorrede, S. XIII—XIV).
[3] Ebendaselbst, S. 166.

nur so weit erkennbar, als er sich in seiner Schöpfung geoffenbart hat.[1] Als ob in ihr sein absolutes Sein verborgen geblieben wäre!

3. Was die specielle Sittenlehre betrifft, so unterscheidet Klein, wie Schleiermacher, drei sittliche Begriffe, Tugend, Pflicht und Gut: und handelt dann von den Gütern, des Leibes, des Geistes, und des geselligen Lebens. Die Ehe, das erste dieser letzteren, faßt er richtig als die Einheit der Persönlichkeit von Mann und Weib. Als die übrigen bezeichnet er Freundschaft, Kirche, Staat u. s. w. In Bezug auf Gelehrtengesellschaften streift Klein an Fichte's Bestimmung des Gelehrten an. Das Leben des Staats hat ihm die Vervollkommnung des Menschengeschlechts zum Zwecke, die Bestimmung des Staats sei also nicht blos die Sicherung des Eigenthums und der Schutz der Personen.[2]

III. Die mystische Naturphilosophie.

Die mystische Naturphilosophie wirft sich nicht mehr einseitig auf die eine oder die andere Reihe der Wissenschaften, wie Oken und Klein; sondern indem sie die lebendige Beziehung beider Potenzen des Universums aufzufinden sucht, verknüpft sie jene beiden ersten Richtungen, und wird Totalität des speculativen Wissens, ablegend sowohl die blos schematisirende Phantasie Okens, als die verständige Reflexion Kleins. Wird nun von der Natur als dem Ersten ausgegangen, und von ihr, durch Aufzeigung des Negativen derselben, zum Geiste fortgeschritten, so haben wir den Standpunkt Schuberts. Baader im Gegentheil, ursprünglich in der geistigen Seite verfirend, nimmt auch von ihr den Anfang, um sie von der Natur umwinden zu lassen. Steffens endlich, als die Vollendung und der Gipfel der Schule, hat auch einen doppelten Ausgangspunkt, und bringt die höchste Durchdringung beider Pole zu Stande.

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 172—173.

[2] Ebendaselbst, S. 233, 235—236, 253, 263, 297, 305—306, 311, 320—328.

A. Schubert.

Gotthilf Heinrich Schubert, ein Freund Friedrichs von Meyer, dem er auch eines seiner Werke widmete, in der letzten Zeit in den Adelstand erhoben, war zuerst praktischer Arzt in Freiberg, lebte seit 1806 in Dresden, bis er 1809 Director des Realinstituts in Nürnberg wurde. Im Jahre 1816 wurde er Erzieher am mecklenburg-schwerin'schen Hofe zu Ludwigslust, und 1819 Professor der Naturgeschichte zu Erlangen. Gegenwärtig ist er Hofrath und Professor zu München. Er ist auch der Erzieher König Otto's von Griechenland gewesen. In diesem Jahre (1837) machte er eine Reise nach Aegypten, Palästina und Griechenland.

Seine zahlreichen Schriften gehen von der Natur-Betrachtung aus, um sich dann zur Betrachtung des Geistes und des allgemeinen Lebens Beider zu erheben. Zu der ersten Klasse gehören: „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften," 1808 (zweite Aufl. 1817, dritte 1827); und die sich daran anschließende Schrift, „Die Urwelt und die Fixsterne," 1822. „Was in diesen beiden Schriften nur von der einen Seite betrachtet oder kurz erwähnt werden konnte, findet der Leser ausführlicher, und von einer andern mehr wissenschaftlichen Seite beleuchtet in dem Buche: Allgemeine Naturgeschichte oder Andeutungen zur Geschichte und Physiognomik der Natur," 1826; dessen zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden, 1835—1837, unter dem Titel „Die Geschichte der Natur" erschien, und nun, als systematisches Résümé aller seiner naturphilosophischen Schriften, ein geschlossenes Ganze und das Gegenstück zur Geschichte der Seele bildet.[1] Zur andern Reihe seiner Werke kann gerechnet werden: „Die Symbolik des Traumes," 1814 (zweite Aufl. 1821, dritte 1837); und „Die Geschichte der Seele" (zweite Aufl. 1833). Endlich

---

[1] Schuberts Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften (1827), Vorrede, S. IV; Die Geschichte der Natur, Bd. I, Vorrede, S. V.

verknüpft diese beiden Reihen die Schrift: „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens," 3 Bände, 1806—1821. Das Werk „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde," 4 Bände, 1816—1837 (2. Auflage des ersten Bandes 1825), gehört, als mehr gemüthlich und ascetisch, nicht hierher.

1. Die Geschichte der Natur. Den ganz richtigen Gedanken der spätern Schriften Schellings, daß die Natur das Negative, der Abfall von Gott sei, bildet Schubert, vornehmlich in den „Ansichten," weiter aus, indem er ihn zugleich mit jener Lehre von einem Urvolke (denn durch sich selbst komme der Mensch zu nichts, sondern die Weisheit der Väter sei aus einem gemeinsamen Quell der Ueberlieferung und geistigen Anregung gekommen)[1] in Verbindung bringt, und verallgemeinernd nicht nur den Menschen, sondern auch die ganze Natur in einen solchen Urzustand, von dem sie abgefallen sei, versetzt. Schubert, ursprünglich von einer religiösen Tendenz ergriffen, wie er sich denn auch mehrmals auf den Wandsbecker Boten beruft,[2] und in Jacob Böhm's Terminologie spricht,[3] lebt in der Sehnsucht nach einer jenseitigen Welt: „Hienieden wechseln täglich Licht und Finsterniß, Tag und Nacht. Da jenseits der Pforten des irdischen Daseins stehen Beide unveränderlich und unbeweglich fest, hier Licht, da Finsterniß. (Welche Abstraction!) Aus Beiden geht der Hauch der Geisterwelt herein in die Menschenseele, und an Beiden fühlt sie; das sind Elemente der Welt, in welcher ich zu Hause bin."[4] Schubert fällt aber dabei doch nicht gänzlich in die Trennungen der Reflexionsphilosophie zurück; sondern es beginnt mit ihm und zieht sich von nun durch die Schule hindurch eine mit der Prätension der

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 32, 14; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 7, 11, 547.

[2] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 57, 67, 263; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 571.

[3] Z. B. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 80.

[4] Ebendaselbst, S. 7.

Erkennbarkeit des ewigen Wesens der Dinge verknüpfte Glaubensphilosophie. In der mystischen Union mit der Geisterwelt stimmt er einerseits das wehmüthige Klaglied über den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, ebenso aber dann das freudige Jauchzen der Zuversicht an, zu „den Hütten des Ursprungs“ wieder zurückzukehren: Die stille Welt der Gestirne, die eigentliche hohe Nachtseite der Natur, ist eine das ferne Vormals, wie das Künftige weissagende Zeuginn jenes Seins, das vor der Zeit gewesen, und nach der Zeit bestehen wird. Eine andere Ansicht der Nacht und der nächtlichen Natur ist der Gedanke des Vergehens und des Todes. Der Nachtwandler niedern Grades, der uns einen Blick in das verborgene Vergangene und Künftige, in das verborgene Innere der Gedanken der Natur und des Menschen gewährt, ist der thierische Magnetismus, die nächtliche Begeisterung. Die höhere und wache Sehergabe ist die der prophetischen Begeisterung, in der das innere Erkennen zur täglichen That wird, der selbstständige Wille nach allen Seiten hindurchbricht zum Leben.[1] Die Nachtseite der Natur herausheben, heißt ihm also so viel, als die Momente angeben, welche auf einen Untergang der jetzigen Natur und das Hervorbrechen einer höhern Welt in ihr hindeuten.[2]

Worin besteht denn nun dieser vollendete Zustand der Natur, dessen Verlust wir zu beklagen haben? Diese Frage beantwortet Schubert folgendermaßen: So viel scheint gewiß, daß einmal in unserer Natur allgemeine höhere Principien gewaltet haben, in Beziehung auf welche Producte und Wirkungen möglich wurden, welche von den jetzigen Wechselwirkungen der todten Natur ebenso verschieden waren, als die Bewegungen und Regungen der Fermentation und Verwesung von denen des organischen Lebens. Eins Alles in Allem, und Alles in Beziehung auf das Eine, Alles durch Kraft und nach dem Lebensgesetz des Einen; jetzt

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 2—6.

[2] Vergl. Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th II., Bd. I., S. 403.

dagegen das Einzelne an das Einzelne, gleichsam um sich vor dem Hinabstürzen zu schützen, fest angeklammert. Das, was die vereinzelten Naturen unserer jetzigen Welt, nach dem ihnen eigenthümlichen Gesetze der Zuneigung und Wahlverwandtschaft, am innigsten und heftigsten aufsuchen, führt gerade auf nächstem und kürzestem Wege zum Untergang und zur Vernichtung hin. Wenn die Erde im Anfang in der höchsten Fülle und Ueppigkeit die Lebensbedürfnisse hervorbrachte, und jener kräftige Trieb der ersten Zeit allmälig abnahm: so kam sich die Natur durch den Menschen, den sie den Ackerbau gelehrt, erst dann zu Hülfe, als die Zeit des ersten Ueberflusses schon vorüber war. So lange Rede und Wort in ihrer ursprünglichen Bestimmung und Bedeutung blieben, waren allerdings Name und Sache, Wort und That, Rede und Gewährung oder Erfüllung eine und dieselbe Sache. Bei dieser ehemaligen Einheit zweier anjetzt (wo keines von beiden mehr das ist, was es eigentlich war und sein sollte) weit getrennter Dinge, war umgekehrt auch die Natur, das Zusammenwirken ihrer Kräfte und die Verkettung ihrer Begebenheiten eine solche lebendige Sprache. Was die Menschensprache sprach, das sprach auch jene Gottessprache; und auch der alte Trappist Natur konnte und durfte bis an die Stunde seines Einschlafens nichts Anderes reden, als was zur Sache gehörte. Es mag also allerdings eine ältere ursprünglichere Sprache des Menschengeistes geben, eine Muttersprache, in welcher die Worte und Namen in einem so innigen und nothwendigen Verhältniß mit dem Wesen der Dinge selber stehen, als der lebende Nerv mit seinem Glied, eine Natursprache des Geistes. Die Sprache des Gebetes ist selber vom Geschlecht jenes Wortes, durch dessen Kraft die Welt geworden und welches alle Dinge erhält. Die alte Natur war, ihrem ganzen Inhalt nach, dieselbe Offenbarung Gottes an den Menschen, die späterhin als Buch der Bücher auch in anderer Form aufgetreten. Dem anfänglichen Menschen war das sinnlich offenbarte Wort der äußern Natur durchaus

verständlich. Uns aber, seit jener großen Sprachverwirrung, ist die unserer Natur eigenthümliche Sprache ihrem tiefern Sinne nach unverständlich; wir bedurften der in Worten ertheilten, geschriebenen Offenbarung. Seitdem also in der Natur der Dinge nicht mehr die alte ursprüngliche Beziehung auf die Ursache ihres Daseins und Wirkens Name und Kennwort ist, sondern gezwungene und unvollkommene Beziehungen auf sehr untergeordnete Zwecke zur Sprache gebracht worden sind, wollen sich die aus einander gerissenen Verse des großen Gedichts nicht mehr auf einander reimen. Es ist wohl noch wie eine dunkel träumende Erinnerung an das alte ehemalige Einssein des Wortes und der Sache. Die Natur alten Styls ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache. Solche Phänomene nach altem Styl nennen wir Wunder; sie stellen sich überall ein, wo That und Wort Eines werden. Ja, auch der aus seinem rechten Zusammenhang herausgerissene und getrübte Spiegel zeigt einem verständigen Auge noch deutlich, was er einst sein sollen und gewesen: und in der Natur läßt sich immer, wie in einem in lauter hieroglyphischen Gestalten geschriebenen Buche, derselbe Inhalt erkennen, der der Inhalt aller Inhalte ist. Das einzige alltägliche Wunder, welches die jetzige Natur noch vermag, ist das der Generation. Es ist die Zeugung eine gerade wie der Lichtstrahl von Oben nach Unten gehende Richtung der obern belebenden Gewalt, deren Weg, wie jener des Lichtstrahls, nur wenig durch den Widerstand des Mediums, in welches er hineingehet, gebrochen, und von seinem Wege abgebogen werden kann. Auch der Mensch in seinem jetzigen Zustande ist, gleich der ihn umgebenden Natur, die er als Gewand um sich träget, eine solche prophetische Hieroglyphe. Er, so wie er jetzt ist, ist nicht das, was er sein sollte und möchte; aber er geht allerdings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menschen. Besser aber wäre es gewesen, das, was war, wäre mit dem Sein zufrieden gewesen, und hätte nicht scheinen wollen, so schön und unterhaltend auch das Scheinen

aussehen mochte. Wort und That waren nun nicht mehr beisammen, sondern liefen, freilich einander immer parallel bleibend, weit von ihrer ursprünglichen Basis weg; — die große Umkehrung der Tagseite in die Nachtseite. Aber gerade da, wo der alte Riß am stärksten geschehen, und die beiden Lebenselemente am tödtlichsten von einander geschieden waren, da geschahe die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und (nicht blos so zu sagen, sondern wirklich) Fleisch. Dadurch war nun der Weg gefunden, worauf auch das Menschenwort wieder That, Bitte wieder Erfüllung, Name wieder zur Sache geworden; und wer den Weg aus Erfahrung kennt und selbst gegangen ist, der weiß, daß es so wahr ist. Hie und da wollten und wünschten die Menschen wohl, wieder gut zu machen, was nicht gut gemacht war, und zurückzugeben, was genommen war; aber es fehlte der rechte Wille und die Kraft dazu, das Wort blieb ohne That. Einer aber war Mann von Wort, und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen, alles Eigenstreben des Menschenherzens, alles Wünschen und Begehren desselben in die Hände des höhern Lebens und Wollens, — und das Wort ward That. Das alte Geheimniß ist dann wieder gelöst; Symbol und symbolische Handlung sind, in Kraft des Wortes, wieder Wesen und Wahrheit geworden. Hierin ist die Verbindung des Leiblichen mit dem Geistigen von neuem hergestellt: der Schein ist wieder Wesen, Zeit zur Ewigkeit geworden; und wer das Wort hat und hält, der stirbt nicht.[1]

So ist nach Schubert der Wiedergestaltungsproceß vollendet, und der vollkommene Zustand, der als Vergangenheit und Zukunft gesetzt war, ebenso in die Gegenwart durch Christus

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 74—75, 34, 40, 44—45 (Die Geschichte der Seele, 1833, S. 693, 695, 951; Die Symbolik des Traumes, 1837, S. 98), 47, 49 (62—65; Die Geschichte der Natur, Bd. II., Abth. 2, S. 394), 50—52 (81).

hereingezogen. Wenn die absolute Vollkommenheit aber an den Anfang verlegt wird, warum wäre sie hernach blos Ziel geworden, und hätte sich aufgehoben, nur um beim Selbigen anzukommen? Erst das sich wiederherstellende Vollkommene ist das Vollkommene, das Erste daher nur an sich das Vollkommenste, also noch nicht realisirt: wie Schelling schon richtig bemerkte, dessen Theosophie Schuberten hiermit noch zu speculativ ist. Denn nichts ist unspeculativer, als zwei solche reale Vollkommenheiten, welche so ein Unvollkommenes zwischen sich nehmen; sie müßten es, so zu sagen, erdrücken, und nichts Anderes zwischen sich dulden. Das Wahre ist also vielmehr die sich entwickelnde allgemeine Vernunft, welche in diesem Scheine der Zeit zugleich das ewig sich selbst Gleiche, Unwandelbare, die absolute Gegenwart der Einheit von Geist und Leib ist. Jetzt und immer ist das Wort sogleich That; das Denken Sein. Das Schiefe bei Schubert ist, daß in jenem erträumten Zustande ursprünglicher Vollendung jeder individuelle Mensch sich, als solcher, auf diese Weise zu einem Zauberer aufwerfen würde. Hat er aber, ungeachtet seiner Individualität, nur den Willen des Absoluten im Auge: so gelingt es ihm jedesmal noch heutigen Tages, sein Wort sogleich in That zu verwandeln, seine Bitte unmittelbar erfüllt zu sehen. Von Schlegel, der jenes Princip der Wiedergeburt von ihm entnommen und noch manches Andere mit ihm gemeinschaftlich hat, unterscheidet sich Schubert dadurch, daß er diese Wiedergeburt mehr als die Selbstthat des Geistes: von Kant und den Glaubensphilosophen der Reflexion dadurch, daß er sie als einen diesseitigen Zustand beschreibt. Mit diesen hat er die Form der Subjectivität, mit jenem die Objectivität des Inhalts gemein; und so nähern sich beide Stämme deutschen Philosophirens immer mehr der gänzlichen Durchdringung. Auch prophezeit Schubert das Morgenroth der Wiederherstellung als ein nicht mehr gar fernes.[1] Als

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 78.

Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, gibt er dann die Magie, aber die gute und echte, an, welche die Beziehung der Naturen auf ihren rechten, Leben gebenden Mittelpunkt wieder herstelle, und überhaupt mit reinen Händen, durchs reine Wort, wirke.[1] Es beginnt nun, sagt er, mitten im Jetzt die neue Natur. In der Seele, in welcher nun nicht mehr der eigene niedere, sondern ein höherer Wille lebt, geschiehet das Wunder der Regeneration. Auch die echte Wissenschaft will eigentlich nichts Anderes, als das Herabbringen des allein zu liebenden Gegenstandes vor die Organe der sehnenden Seele zu bewirken; und die echte Naturwissenschaft hat in ihrem kleinern Kreise keine andere Bestimmung, als die Natur in ihrem größern Kreise selber hat: Alle, welche die Sprache ihrer Gestalten und lebendigen Kräfte verstehen wollen, von allen Richtungen her der lieben Wahrheit entgegenzuführen.[2] Das geistige Jenseits wird dann aber ebenso in einer spätern Schrift wieder zu einem räumlichen Jenseits: Zwischen den Chören der Sterne gehet das Licht nie mehr unter; dort in den Sternenhaufen der Höhe leuchtet, aus tausend Sonnen zugleich, ein ewiger Tag. Das kann nur eine Heimath für solche Bewohner sein, deren geistigere Natur des Wechsels zwischen Licht und Dunkel, zwischen Tag und Nacht, nicht mehr bedarf. Es wohnet ein Ahnen im Geist des Menschen, welches sich zu jener Welt des Lichtes nicht fremd, sondern vielmehr mit ihr verwandt fühlt.[3] Hier ist der letzte Schimmer von Speculation verschwunden.

a. Nun zeigt Schubert im Einzelnen die Nachtseite der Natur auf. Er sucht, was er besonders in „einer Zugabe zu den Ansichten," in der Schrift „Die Urwelt und die Fixsterne," weiter entwickelt, zu beweisen, daß die Fixsterne nicht von solcher grob körperlichen Art und Natur seien, wie unsere Sonne,

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 83.
[2] Ebendaselbst, S. 88—89.
[3] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 114, 122.

sondern nur als die leuchtende Sonnenatmosphäre, als zarte Lichtnebelbälle von der Natur des unvergänglichern Lichts, ohne sonderliche Dichtigkeit erscheinen. Und hier wie dort erinnert er sehr gut im Voraus noch dies: So lange der Mensch eine gewisse innere Unendlichkeit, eine gewisse innre Ewigkeit, ein geistig Großes, überall gleich Nahes, an welches sich weder das Maß der Zeiten noch des Raumes anlegen lässet, noch nicht recht kennt, sucht er sich gerne (denn Bedürfniß dazu, das Sehnen des Menschengeistes nach einer ewig bleibenden und Stand haltenden Bewunderung und Anbetung, ist da) eine äußere Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes, und macht sich eine Miniatur-Ewigkeit durch das Zusammenthürmen von Millionen Millionen Jahren der Dauer der Sonnensysteme und Milchstraßen.[1] Ebenso skeptisch verhält er sich gegen die ungeheuren Zahlen, welche für die Ausdehnung des Weltalls aufgestellt werden: und bemerkt ganz richtig, ein solches unendlich sein Sollendes sei doch nur ein endliches Ungeheueres.[2]

Zur Geschichte der Erde übergehend, setzt er auch das Alter der jetzigen Gestalt ihrer durch die allgemeine Katastrophe eines chemisch-elektrischen Krystallisationsprocesses entstandenen Oberfläche nicht so hoch, sondern fünf bis sechs Jahrtausende, hinauf: und setzt in diesen Zeitpunkt auch die Entstehung des Menschen, nämlich gerade zur Zeit, als (nach astronomischer Berechnung) die Herbstnachtgleiche mit der Sonnennähe der Erde zusammentraf, diese mithin den belebenden Einfluß der Sonne in seinem stärksten Maße empfangen habe. Doch nimmt er hier eine früher aufgestellte Ansicht zurück, wonach die unvollkommnern Organisationen erst durch einen lang dauernden Entwickelungsgang sich zu den vollkommnern erhoben hätten: und behauptet jetzt, besonders gegen Steffens, das viel Speculativere, daß, weil

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 97—98 (Die Urwelt und die Fixsterne, Vorrede, S. v; S. 4—5, 71, 81, 104, 120).

[2] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 15—30 (24), 48—69.

Beides wesentlich zusammen gehörig, es auch zugleich entstanden sein müsse.[1] Mit ebenso richtigem Tacte und aus demselben speculativen Grunde, aus welchem Schubert diese erste Hypothese verwarf, weist er auch eine zweite von einer mehrmals zu Grunde gegangenen und wieder neu begonnenen Schöpfung von der Hand.[2] In der That die Natur ist die zeitlose Voraussetzung des Geistes, und die vermeintliche Geschichte der Natur ist ein Nebeneinander, welches die Geognosie dann als ein Nacheinander interpretirt. Nur Eine Veränderung mag die Natur betroffen haben, aber nicht für sich, sondern zu Gunsten des Geistes, nämlich die, wodurch sie fähig wurde, das leibliche Gehäuse des Geistes, die Menschengestalt, zu tragen. Der Geist hat eine Geschichte, das Menschengeschlecht also auch einen Anfang. Diese zeitliche Erscheinung wieder in den Begriff der Ewigkeit zurückzuführen, in dem die Natur stets ruhen geblieben war, das ist das Ziel der Geschichte. In Bezug auf jene Umgestaltung der Natur sagt Schubert: Die Betrachtung der Erdveste lässet uns auf das Dagewesensein zweier Hauptmomente einer Neues gebärenden Aufregung ihres Innern schließen. Der eine war jener Moment, durch welchen das Hauptgezimmer der Oberfläche, durch welchen die beiden Reihen der Bergarten mitten in dem hochfluthenden Gewässer erzeugt und gestaltet wurden: der andere dagegen war der, durch welchen ein großer Theil des anfänglichen Bestandes der Dinge auf unserer Erdoberfläche wieder aufgelöst, und die jetzt herrschende Stimmung der Natur begründet wurde.[3] Die Meinung Schuberts scheint zu sein: Durch den ersten Moment möchte die Erde zur Erzeugung des Menschengeschlechts geeignet geworden sein, durch den andern sie ihn aus dem ewigen Frühling des Paradieses gestoßen haben, — als die Erde, nach der frühern Weltzeit, welche von

[1] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 263—265, 271, 291—292, 295, 297—301, 316; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 535—536.

[2] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 319—360.

[3] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 498.

der Schöpfung bis zur großen Fluth dauerte, aufgehört hatte, auch in „der Polarzone ein Palmenklima" zu haben.[1] Anderwärts nennt er die Flötzzeit die dritte Periode, wo am Ende das allgemeine Gewässer nahe bis zu seinem jetzigen Stand als Meer vermindert worden: die vierte Periode aber das Reich der jetzigen Atmosphäre, die vulcanische Zeit.[2]

Auch die nähere Art und Weise der Entstehung der Erde sucht er sich ferner klar zu machen. Die Atomistik bekämpfend, will er nämlich das Weltgebäude aus einer gestaltlosen Flüssigkeit, also auch die Erde mit ihren Urgebirgen und das ganze feste Land durch Niederschlag aus dem Gewässer, hervorgehen lassen. (Ist Leucipp denn gegen Thales ein Rückschritt?) Die Nebelflecke, als künftige Weltsysteme, befänden sich noch in solchem flüssigen Zustande. Und in unserem Sonnensystem sei derselbe Unterschied. Der Mond, fast gänzlich ohne Wasser, sei in dem letzten starren und trocknen Zustande, der alle Planeten erwarte: die ganze Natur des Kometen bezeichne dagegen das System des Dunstigen, Flüssigen. Von den Planeten stehe Venus und Mercur auf einer spätern Stufe der Vollendung, als die Erde, wegen ihrer stets heitern, wolkenleeren Atmosphäre: die kleineren Planeten hätten eine ungleich dichtere Atmosphäre, als die Erde: Jupiter, Saturn und Uranus seien noch an ihrer ganzen Oberfläche mit Wasser bedeckt, und von den wildesten atmosphärischen Erscheinungen umgeben: Mars und die Erde in dem Zustande der mittlern Vollendung, obgleich die letztere in ihrer planetarischen Reife schon weiter fortgerückt sei, als jener, der noch eine dichtere Atmosphäre habe; so daß die verschiedenen Perioden der Erde noch räumlich in der Reihe der Planeten neben einander gefunden werden. Und so sei auch von Mercur bis Saturn eine stete

---

[1] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 227; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 525—526; Die Symbolik des Traumes, S. 78.

[2] Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 381.

Abnahme der Dichtigkeit bemerkbar, nur daß Uranus, als die festere Außenfläche des Sonnensystems, wieder etwas dichter sei.[1] Wir dürfen, schließt er dann schematisirend diese Zusammenstellung, die vier sonnennähern Planeten, Mercur, Venus, Erde, Mars, mit der Klasse der metallischen Fossilien des festen Erdkörpers vergleichen; die vier Asteroiden, Vesta, Juno, Ceres und Pallas (anderwärts nennt er sie den Indifferenzpunkt,[2] auch den Mittelpunkt unseres Planetensystems[3]), entsprechen den salzigen Fossilien: die drei äußersten Planeten, Jupiter, Saturn, Uranus, den erdigen Fossilien.[4]

Das Resultat dieser Betrachtungen ist nach Schubert, daß wir eine ewig neue, nie stillstehende Schöpfung ihr unendliches Tagewerk führen sehen, und in der ewigen Wiedererneuerung der Welten zu immer höherem Dasein die Zuversicht einer solchen unendlichen Wiedererneuerung auch des einzelnen Daseins aus sich selber finden: Wenn auch auf Erden die goldene Zeit des Paradieses längst vergangen und der Mensch hinausgetrieben worden in die letzten Kämpfe der Geschichte, so erfreut sich vielleicht selbst noch auf Planeten unseres Systems die Natur ihrer ersten, noch nicht aus dem ewigen Ursprung abgewichenen Bewohner, während vielleicht auf andern der Kampf der Geschichte schon geendet, und der Mensch schon zur letzten höchsten Klarheit des Lebens durchgedrungen ist.[5] Dieses müßte auf den ausgetrockneten, jenes auf den noch mit Wasser bedeckten Statt finden! Das Ansich und die Idee des Menschengeistes wird nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raume als ein Vor und Nach, ein Vorne und Hinten, des Erdlebens aufgefaßt, und so wenigstens in eine wenn

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 98—103, 107—108, 119, 136 (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 46, 39—42; Ahnungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 389—403).
[2] Ahnungen einer allgem. Gesch. d. Lebens, Th. II., Bd. I., S. 234, 392.
[3] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 409.
[4] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 146, 149—150.
[5] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 126—127.

auch nicht für uns seiende Gegenwart hineingezogen. Doch zieht Schubert selber dies Resultat durch eingestreute Fragezeichen in Zweifel. Immer wäre die Hoffnung daraus zu schöpfen, daß, abgesehen von den andern Planeten, doch in Zukunft wenigstens auf der Erde selbst dieser selige Zustand einmal eintreten werde. Ja, in einer spätern Schrift heißt es sogar ausdrücklich: So ist in der ganzen Welt des Sichtbaren, ohne den Menschen, das Warten und Hoffen auf ein Etwas, das gewesen und das künftig ist, — ein Etwas, dessen nur der Geist des Menschen als eines Gegenwärtigen genießt. Auch in der Natur erwachet, dies bemerket der sie verstehende Geist des Menschen, das Ahnen einer zukünftigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Aber das Ahnen wird zur Gewißheit, das Harren der Creatur zur Erfüllung, im Geist des Menschen.[1] Und hiermit hat Schubert diese Ansicht auf ihren richtigen Werth zurückgeführt.

b. Ueber die „sogenannte unorganische Natur" bemerkt Schubert, daß im Granit der Glimmer das Pflanzenreich (das Wasserstoffgas), der Feldspath das Thierreich (den Stickstoff), der Quarz das Mineralreich (Sauerstoffgas) repräsentire: und (nämlich nach seiner frühern, später zurückgenommenen Ansicht) das Urgebirge sich gebildet habe, ehe es eine Pflanzen- und Thierwelt gab, weil keine Spur davon sich in ihm vorfinde. Erst mit dem Eintreten der Atmosphäre (die unserem Planeten, was den organischen Körpern die Sinnesorgane) in die Wechselwirkung mit der festen Masse, und dem durch die Atmosphäre vermittelten Einfluß der Sonne, sei auch das organische Leben mit seinen mannigfaltigen Gestalten hervorgegangen; in der Urzeit sei die ganze Erdoberfläche noch von Wasser bedeckt gewesen. Die Urgebirge (heißt es) gleichen den Erzeugnissen des vulcanischen Feuers; die Flötzgebirge, deren Gefüge riesenhaft blättrig (geschichtet) ist, gleichen den Niederschlägen aus dem Gewässer. Es

[1] Die Geschichte der Seele, S. 59—60.

sind zwei Geschlechter eines kreatürlichen Bewegens, welche sich bei jeder neuen Entstehung geschäftig zeigen. Bei dem Entstehen der Erdveste erscheint uns das passiv aufnehmende Geschlecht als krystallinische, das selbstthätig bewegende als organisch-plastische Ordnung des Gestaltens. Ein und dasselbe gewaltige Moment des Schaffens war es denn, welches an dem einen Punkt der Erdveste den krystallinischen Kern der Gebirge, mit der ganzen in ihm verschlossenen Mannigfaltigkeit der unorganischen Gestalten, an dem andern Punkt aber die Reihe der geschichteten Bergarten, mit der ganzen von ihnen umfaßten Mannigfaltigkeit der organischen Formen hervorrief. Diese organischen Formen, welche wir in dem größern Theil der geschichteten Gebirge finden, waren nicht Thiere oder Pflanzen der gewöhnlichen Zeugung und Verwesung; es waren die unmittelbaren Ausgeburten einer Schöpferkraft, welche bei jedem Pulsschlag ihres Bewegens eine Fülle des mannigfaltigsten Lebens über die Sichtbarkeit ergoß.[1] So weist Schubert ein geistiges Band nach, welches die Natur, von Glied zu Glied gehend, um alles Lebendige geschlungen, — den Gang des allgemeinen Lebens von einer geringern Vollendung zu immer höherer, dessen höchstes Product der Mensch sei: doch finde sich in der Natur eigentlich nicht, wie beim Menschen, ein Aufeinander und Nacheinander, sondern nur ein Nebeneinander.[2] Das Nähere über diesen allgemeinen Zusammenhang des Lebens wird uns noch in der Folge beschäftigen.

c. Die eigenthümliche Bestimmung des Mineralreichs ist: ein zurückstrahlender Spiegel und Condensator der Leben fördernden Kräfte zu sein, die von Oben kommen. Es ist, als hätte da in die starren Felsen und ihre einzelnen Steinarten ein

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 146, 149 — 152, 171, 189 — 190, 147; Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. II., S. 9 — 10; Bd. I., S. 404; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 315, 370 — 372, 487.

[2] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 222, 221, 242, 244.

vorüberwandelnder, höher sinnender Geist unmittelbar mit eigener Hand für meinen Geist das Räthsel alles irdischen Seins und Gestaltens hineingeschrieben, auf dessen Lösung ich sinne.' Die Eine Eigenschaft des Pflanzenreichs, einen Schlaf zu schlafen, welcher niemals zum Wachen wird, gehet unmittelbar aus der andern, aus dem Versenktsein in ein beständiges Werk des leiblichen Erzeugens und Ernährens, hervor; denn nur aus dem Schlafe empfängt das Wachen, nur aus der unwillkürlichen Ernährung das willkürliche Bewegen seine Kräfte. Das gesammte Pflanzenreich erscheinet hiernach als ein großes System der Gefäße, darinnen für das Reich der lebenden Wesen das nährende Flüssige zubereitet und enthalten ist. Zu dieser Bestimmung wird aber die Natur der Gewächse nur befähigt durch das Entbehren einer alleinherrschenden, allvereinenden Mitte, die sich beim Thier zum Seelenorgan gestaltet. Im Thierreich endlich gibt sich uns ein Gesammtorgan des Empfindens und Bewegens kund, dessen Anregung aus einer obern Welt der unsichtbaren Anfänge herkommt, und welches dann durch die ganze irdische Leiblichkeit bis hinan zum selbstbewußten Geist des Menschen sich fortsetzet. Das Thierreich ist auf diese Weise ein Buch, welches die Entwickelungsgeschichte des Geistes im Menschen vorbildlich erzählt. Das Reich der Mollusken lebt blos, wie die Somnambüle, durch das System der Ganglien. Bei den Insecten ist auch ein bloßes Gangliensystem vorhanden, das aber hier ganz in die Rechte des Cerebralsystems getreten ist u. s. w.[1]

Als den Durchbruch und die Befreiung des im Innern schlafenden Hoffnungskeims jener künftigen astralischen Region bezeichnet Schubert den thierischen Magnetismus, der die Hülle, die „das Verständige" (nach Heraklitischer Denkart) in uns umgibt, lüfte, wobei die Selbstthätigkeit der innern Organe

[1] Die Geschichte der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 7—8; Abth. 2, S. 274—275; Bd. III., S. 7; Die Geschichte der Seele, S. 53; Die Symbolik des Traumes, S. 200.

vorzüglich und am leichtesten an solchen Theilen des lebendigen Körpers und an solchen Individuen hervortrete, in und bei denen die Selbstthätigkeit der äußern Organe geschwächt, gehemmt, gelähmt sei. [1] Doch ebenso nennt Schubert das innere Lebensprincip, durch dessen Verstärkung und Aufregung der thierische Magnetismus als körperliches Heilmittel wohlthätig wirke, ein untergeordnetes; denn es sei Rückwirkung der untergeordneten Theile, besonders des Magens (des Systems der Gangliarnerven) und der mit ihm zunächst verbundenen Organe auf das Gehirn (das Cerebralsystem), während welcher sich dieses passiv verhalte. [2] Beides scheinbar Entgegengesetzte vereint er so, daß er eben in der Krankheit des Leibes höhere geistige Thätigkeit durchbrechen sieht: In jenen von dem gesunden Leben abweichenden Zuständen erwachen viel tiefer liegende Kräfte unserer Natur, deren Wirksamkeit von einem viel erhabeneren Umfange ist. [3] Als den Begriff des thierischen Magnetismus gibt er aber an: Daß überhaupt zwei getrennte menschliche Wesen in gewisser Hinsicht eins zu sein vermögen. Das Geistige in uns, selbst wenn es hierin nur den körperlichen Kräften des Anorgischen, z. B. dem Licht, dem Magnetismus, der Elektricität gliche, wirkt, durch keine Entfernung gehindert, auf alles Verwandte hinüber. Der Magnetismus ist im Kleinen, was der Tod im Großen und auf vollkommnere Weise ist. Die dem Tode öfters vorhergehenden Erscheinungen einer hohen Begeisterung, der Vorahnungen und anderer Zustände, die dem Somnambulismus und Hellsehen so nahe verwandt sind, sind die Momente, wo die menschliche Natur die Anker nach einer schönern Heimath lichtet, und wo die Schwingen des neuen Daseins sich regen, dessen äußere Hülle vielleicht hier zum Theil sichtbar wird. Das Wort, die Rede, ist dann das Einzige, was den Menschen (den selbst

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 263—267.
[2] Ebendaselbst, S. 273, 304 (Die Symbolik des Traumes, S. 179).
[3] Ebendaselbst, S. 306.

sein deutscher Name als den Denkenden — mens — bezeichnet) vor dem Thier unterscheidet; es ist schon in den Zuständen des magnetischen Scheintodes das Einzige, was der wollenden und bewegenden Seele als gehorchender Leib zurückbleibt: darauf hindeutend, daß nur das recht und seinem Ursprung gemäß gebrauchte Wort es sei, was den Menschen des Geistes, was den innern Menschen, vollenden und für ein höheres Sein gestalten könne, — ja daß dieses ihm gegebene und von ihm angenommene Wort der neue Leib sein werde, welcher allein für ein Leben der Ewigkeit gemacht ist.[1]

Diese Abwendung vom blos Natürlichen zum Geistigen beschreibt Schubert zum Schluß nun folgendermaßen: Wenn überall die untere Region des Scheines an der Speise, die sie begehrt, stirbt, so bleibt dagegen die höhere gute Region der Wahrheit und des Wesens immer als Erbe der aufgehäuften Güter zurück, und wendet, ihrer Natur gemäß, Alles zum Guten und Besten an. Die Nahrung, welche der wiedererwachte, (innere) höhere Trieb, der wieder nach Oben und heimwärts strebt, nimmt, ist demnach von anderer, bleibenderer Art, als die Speise des Scheines in der Scheinregion.* Diese Speise trägt andere Früchte, als die des Scheines, ein immer höheres, helleres Leben des innern, aufs Unvergängliche gerichteten Triebes. Das Leben im Höhern führt zu dem immer vollkommnern Sterben am Niedern, und umgekehrt, das immer tiefere Sterben am Niedern zu immer vollkommnerem Leben im Höhern, — ein Sterben der ganzen Welt und Region der Sinnlichkeit und sinnlichen Selbstheit, um und an und in dem Menschen.[2]

2. Die Geschichte der Seele. Wir unterscheiden an unserer eigenen Natur zwei verschiedene Reiche des Seins, in deren jedem ein eigenthümliches Gesetz des Entstehens und Fort-

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 293, 300—302; Die Geschichte der Seele, S. 386—387 (61).

[2] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 315—316, 318.

währens herrschet: das Eine ist das Reich des Geistigen, das andere das des Materiellen. Die Weise des Entstehens im Reiche des Geistigen ist ein Act der Schöpfung, das Entstehen im Reiche des Materiellen beruhet auf einem Act der natürlichen Erzeugung; jener vollendet sich zumal, in einem Momente: dieser allmälig, in einer sich fortsetzenden Reihe von verschiedenen Momenten. Die anfängliche und ursprüngliche von beiden Weisen ist die der Seele.[1] Hier setzt Schubert nun der Nachtseite des Wissens, welche in der Natur hervortritt, das Positive entgegen, welches sich im Reiche des Intelligiblen entfaltet. Die Eintheilung und den Stoff des hier zu Betrachtenden gibt er aber also an: Das Ausgehen der Seele, zuerst in den buntfarbigen Schein der leiblichen Gestaltung, welche das Leben nur sinnbildlich erfasset, dann in das Wesen des Menschen, wie endlich in diesem die Seele zu sich selber und zu Gott komme, — dies zu beschreiben, ist die Aufgabe und der Endzweck der Psychologie.[2]

a. Vorbildliche Abspiegelung des Wesens der Seele in der Natur des Leibes. Mit dieser Hand voll Staubes — dem Leibe des Menschen — spielet, so lange sie lebend sich bewegt, ein Strahl des Geistes, der von Oben kommt und nach Oben wieder entfleucht. Ein Lebenshauch von Oben entzündet die Flamme, welche aus dem unansehnlichen Staube das lautere Gold scheidet, mitten im Menschen des Fleisches den Menschen des Geistes wecket und gestaltet, welchem der Tod ferner kein Leid thut. Mit einem allgemeinen, großen Kreislaufe der auf- und niedersteigenden Lebenskräfte unserer Sichtbarkeit tritt schon der lebende Leib durch das Athmen, die Seele aber zunächst durch die Wahrnehmungen der Sinne in Verbindung. Das Sehen des Auges ist nur ein Mitleuchten mit dem Leuchtenden, das Hören des Ohres nur ein Mittönen mit dem

[1] Die Geschichte der Natur, Bd. II, Abth. 2, S. 269—270.

[2] Die Geschichte der Seele, S. 2.

Tönenden, das Erkennen des Menschengeistes nur ein Mitsein mit dem Seienden. Das Verlangen der lebenden Seele gestaltet die Glieder, durch welche es wirket, nach der Art des Verlangten. Da, wo in einem Stoffe das Streben nach Vereinigung mit der das Höhere vermittelnden Luft — das Brennbarwerden — beginnt, da bemerkt der Geruch die Annäherung des von Oben nach Unten wirkenden (elektrischen) Princips. Der Geschmack bemerkt, nur auf einer tieferen Entwickelungsstufe, dasselbe aufwärts strebende Sehnen der Dinge, das sich dem Auge als Licht darstellt. Denn eben diesem Zuge, der als Licht unmittelbar nach einer höhern, Alle tragenden Einheit gerichtet ist, entspricht in einer niedern Region ein anderer vorbereitender Zug, welcher ein vermittelndes Abbild jener Einheit in dem Gleichartigen, Körperlichen sucht. Diese Richtung, welche den Ruhepunkt, statt in der höhern Einheit, in einem vermittelnden Zwischengliede findet, wird in unserer Körperwelt als chemischer Vorgang der Auflösung und Wiedervereinigung erkannt; und der dafür bestimmte Sinn ist eben der Geschmack. Während wir durch die vier Sinne des Hauptes zunächst nur den Kreislauf der Lebensbewegungen in der äußern Natur bemerken und erkennen, bemerken wir durch das Gefühl dieses Auf- und Niedersteigen, Aus- und Einwärtsgehen jener Kräfte an unserm eignen leiblichen Wesen.[1]

Die Geschichte der Zeugung: Nur das Beseelte vermag zu zeugen. Die Liebe der Geschlechter und der fruchtbringende Wechselverkehr derselben beruhet auf einem Vorgange der Verzückung und Entrückung der lebenden Seele aus dem eignen Leibe in das Wesen, in die Natur eines fremden. So wird auch, wenn die Stimme der waltenden Liebe in der Seele ertönet, nicht nur Eine Kraft, es werden alle Kräfte des Leibes und der Seele wach, und von einem Bewegen ergriffen, welches auf-

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 62—64, 195 (Die Gesch. der Natur, Bd. III., S. 6), 199, 202, 207.

lösend auf die enge beschränkende Selbstheit wirket, und welches einem Fortziehen aus dieser hinaus in die Form eines neuen Seins gleichet. Das, was Aristoteles die Form benennet, durch welche aus unsichtbarem Anfang jedes sichtbare Wesen gemacht worden, ist es, dessen unmittelbar gemachten Einfluß die Seele in der Stunde der Liebe empfindet. [1]

b. Die Seele des Menschen. Im Traume, wenn die Seele, sei es auch nur im geringen, vorbildlichen Maße, vom Leibe etwas frei geworden, entschließt sich die Seele, jene äußern und fremden Wege, welche jetzt ungangbar geworden, zu verlassen, und die angemessenern Wege ihrer eigenen Natur zu gehen: sie betrachtet die Dinge mit dem selbstständigen, innern Sinne, und augenblicklich wird die Welt wieder tageshell und Alles klar. Die Wirksamkeit und Weise der Seele wird demnach, sobald sie in mehr oder minderm Grade unabhängig vom Leibe sich zu äußern vermag, eine so ganz eigenthümliche und von der gewöhnlichen verschiedene, daß wir daraus schließen können, was die Seele für sich allein in ihrer Besonderheit vom Leibe sein möge. (Vielmehr ist sie im Traume gerade erst recht mit ihrer Leiblichkeit verwickelt.) Die Seelenthätigkeit wird auf einem zwiefachen Wege zu jenem vorherrschenden Verhältniß gegen ihre Leiblichkeit gebracht: einmal dadurch, daß die Bewegung des Lebens in der leiblichen Region sehr gehemmt und geschwächt, ja wie vernichtet wird; dann aber auch dadurch, daß die geistige Thätigkeit bis zu einer Höhe aufgeregt und gesteigert ist, auf welcher sie nicht mehr vom Gefäß des Leibes gehalten und erfaßt werden kann, sondern frei aus diesem hervortritt oder dasselbe zersprengt. [2]

Ueberhaupt ist im Traume mehr und mehr jener Theil unseres Selbst, welchen wir, zum Unterschied von dem Geist, Seele

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 255—257.

[2] Ebendaselbst, S. 379—381.

nennen, vorherrschend und auf seine ihm eigenthümliche Weise thätig, während hierbei der Geist ein mehr oder minder passiver Zuschauer bleibt, welcher der aus und nach eigenem Triebe thätigen Seele diesmal nur in ihrem um so leichteren, kräftigeren Gange folgt, nicht ihr, wie im Wachen, Gesetze und Bewegung gibt. Geschieht es deshalb, daß eine im Sonnenlichte von Oben gesund und stark gewordene Seele auch aus eigenem Antriebe im Traum ihre Richtung nach Oben nimmt: so trägt sie den Geist, durch dessen wachen Einfluß ihre Kräfte sonst gehemmt und gebunden sind, auf ihren frei gewordenen Schwingen mit empor; und der Geist genießt alsdann einen Vorschmack von jenem ihm künftigen Zustande, wo der Grund jenes beständigen Kampfes, jenes gegenseitigen Widerstrebens und wechselseitigen Beschränkens zwischen ihm und der ihm zugeordneten Natur gänzlich gehoben und nicht mehr sein wird. In der Sprache des Traums verräth sich ein eigenthümliches Vermögen unserer Natur, welches während des ganzen jetzigen Daseins, seinem eigentlichen Umfange nach, verhüllt zu bleiben pfleget. Es ist dies die liebende Fähigkeit unserer Natur, durch welche diese mit einem Andern, Höhern oder Niedern, eins zu werden, — Theil, Organ desselben zu sein vermag. [1]

Die uns umgebende Natur, in allen ihren mannigfaltigen Elementen und Gestalten, erscheint ursprünglich als ein Wort, eine Offenbarung Gottes an den Menschen, deren Buchstaben lebendige Gestalten und sich bewegende Kräfte sind. Auf diese Weise wird dann die Natur ein älterer, freilich nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vorhandener Abdruck jener Naturbildersprache, welche die Seele, als die ihr ursprüngliche und natürliche, im Traume und in den hiermit verwandten Zuständen der Begeisterung redet. Eine solche Gemeinschaftlichkeit der Sprache unserer Seele und des höchsten schaffenden Princips

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 18—19, 274—275.

lässet, auch auf eine andere tiefere Uebereinstimmung Beider schließen. Dasselbe Princip, aus welchem die ganze uns umgebende Natur hervorgegangen, zeigt sich unter Anderem auch bei der Hervorbringung jener Traum- und Natur-Bilderwelt thätig, obgleich gerade diese Thätigkeitsäußerung, in dem jetzigen Zustande, nur ein sehr untergeordnetes Geschäft der Seele ist. Die Natur scheint ganz mit unserm versteckten Poeten einverstanden. Tod und Hochzeit liegen sich in der Ideenassociation der Natur so nahe, wie in der des Traums, Eines scheint oft das Andere zu bedeuten, Eins das Andere herbeizuführen oder vorauszusetzen; sie erscheinen öfters in der Sprache der Natur als zwei gleichbedeutende Worte, davon nach Gelegenheit eins für das andere gesetzt wird.[1]

Das ursprüngliche Sehnen des Geistes ist nach Oben, nach etwas Höherem als er selber ist, — nach Gott gerichtet, dem er sich als Organ dahin geben, von welchem er bestrahlt, belebt, angezogen werden möchte. Das Streben und Sehnen der Seele ist nach Unten, nach dem, was niederer Art ist als die Seele, nach dem Sinnlichen und Leiblichen gerichtet, welches die Seele sich zum dienenden Organ aneignen, bestrahlen, beleben, beherrschen möchte. Der Geist, seiner ursprünglichen Richtung folgend, wäre als Träger der Kraft, durch welche und in welcher Alles ist, zum freien Herrscher über das Sinnliche und Natürliche geworden: während er, in dem Wahn des jetzigen natürlichen Lebens befangen, vermöge welchem er sein eigenes Sehnen in das der Seele verwandelt und eingesenkt hat, zum Sklaven jenes Niedern geworden, das er nur, so lange er mit der Wurzel seines Lebens vereint blieb, Kraft hatte zu beherrschen. Ich erschrecke, wenn ich diese Schattenseite meines Selbst einmal im Traume in ihrer eigentlichen Gestalt erblicke! So lange die in der Region des Gangliensystemes werkthätige Seele mit dem

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 37—39.

ganzen Brennpunkt ihrer Neigungen an ihrem Leibe festhält, beschränkt sich ihre Erkenntniß und Wirksamkeit zunächst blos auf diesen engen Kreis. Sobald sie aber, von dieser Kette freigelassen, sobald der fallende Stein nicht mehr von dem einzelnen Punkte, an welchem er vorhin Ruhe gefunden, gehalten, sondern von der ganzen Erdmasse angezogen wird, dann steht sie, beschauend und erkennend, der gesammten Materie, an deren einzelnen Punkt nur sie im Leibe gekettet war, gegenüber, und es öffnen sich ihr neue Erkenntnisse, welche weit außerhalb der engen Schranken der gemeinen Sinnlichkeit liegen. So wie die im Ganglierısystem werkthätige und beschäftigte Kraft der Seele noch jetzt der Sinn ist, auf welchen alle Einflüsse einer höhern geistigen Region einwirken: so ist sie auch ursprünglich das Organ, durch welches der Mensch bildend und verändernd auf die ihn umgebende Natur einwirken konnte. Von allen jenen Kräften, welche die im Gangliensystem wirkende, bildende Seele besessen, statt jener göttlichen Sprache, deren Worte die Gegenstände der äußern Natur, deren ewiger Inhalt Gott und die Liebe des Menschenherzens zu ihm gewesen, ist uns nur noch ein Laut ohne Wesen und Körper, ein nicht mehr bildendes und schaffendes, sondern ohnmächtiges und kraftloses Wort, die Stimme und die gemeine Wörtersprache — ein armer Nachhall — übrig geblieben. Es wird uns jenes Vermögen unserer Natur als die Gabe eines neuen, höhern Gesichtes, dessen Blick weit über die Schranken unserer Natur hinüberreicht, wichtig: wichtiger noch als das Organ, in welchem die Wahlverwandtschaft unseres Wesens mit einer höhern, göttlichen Region begründet ist.[1] Wie richtig Schubert nun aber auch die Natur des innern Seelenlebens beschrieben, so ist es doch sein ungeheurer Irrthum, solcher im Gegentheil niedrigern Region des an sich dumpfen Gefühls eine vorherige und zukünftige Klarheit anzudichten; und schon aus diesem Grunde

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 153, 190, 225, 228—230, 277.

muß uns die darauf sich stützende Klarheit seines jenseitigen Zustandes mehr als verdächtig erscheinen. In diese Geisterseherei des Jenseits vertiefte sich Schubert so sehr, daß er nicht nur Schwedenborgs Autorität anerkennt,[1] sondern sogar die Visionen des Pfarrers Oberlin gläubig verzeichnete und als Anhang zu seiner Symbolik des Traumes herausgab.[2]

Auch spielt bei Schubert, wie bei den Glaubensphilosophen überhaupt, das Gefühl eine wichtige Rolle: Was für den Leib und seine Erhaltung Speise und Getränke, das ist für die Seele die Region der Gefühle. Gefühle sind es, welche in dem innern, psychischen Leben die erste Kraft zum Wirken erwecken, und welche nachmals diese Kraft nähren, wachsen machen und vollenden. Bei einer genauern Beachtung unserer Gefühle werden wir immer finden, daß sie auf ein noch nicht Gewordenes, Künftiges gerichtet sind, daß sie ihrem Wesen nach auf ein inneres Werden sich gründen. Die mächtigsten und andauerndsten in uns sind die, welche auf ein Werden, nicht des jetzigen, sterblichen, sondern des künftigen, ewigen Menschen gerichtet sind, dessen Keim mitten in dem Wesen des irdischen Lebens geboren und entfaltet wird. Die ursprüngliche Sprache des Menschen, wie sie uns der Traum, die Poesie, die Offenbarung kennen lehren, ist die Sprache des Gefühles: und, da der Gefühle lebendiger Mittelpunkt und Seele die Liebe ist, die Sprache der Liebe. Das Gemeingefühl ist das Medium, wodurch Seele zu Seele spricht, Seele der Seele sich vernehmlich machet. Die Seele ist es, in deren innerem Rath und Willen die verborgenen Anfänge der noch künftigen Handlungen und Worte liegen. (Gut!) In der Seele des Menschen wird das Gemeingefühl durch einen Strahl des Geistigen und Göttlichen zum Gewissen und zur Sprache des Gewissens verklärt, — die unmittelbarsten Aeußerungen jener

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 143—148.

[2] Ebendaselbst, S. 281—385.

Bilder- und Gestaltensprache, deren sich das geistige Organ der ursprünglichen Sprache bedienet.[1]

Wie die Empfindung und das Gefühl auf ein Gewordensein und Werden, das Begehren auf ein Bewegen gegründet ist, so beruhet das Erkennen auf einem lautern Sein. In der Seele des Menschen wohnet ein Mitgenosse und Abglanz des ewigen, seligen, vollkommenen Seins; und dieser Abglanz ist der erkennende Geist in uns. Das Wort, wenn es von dem Wesen des innern Menschen redet, nennet jenen Theil desselben, welcher in Gott ewig gewesen und vor ihm nun ewig bleiben wird, den Geist: das aber, was für sich selbst einen Anfang genommen und ohne den Geist ein Ende haben würde, die Seele des Menschen. Die Seele, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, lehrt uns keine Kraft kennen, die mächtiger als der Tod sei. Der Geist aber, welchen der Mensch aus Gott empfangen und empfängt, ist mächtiger als der Tod und seine Schrecken; und dieser stehet die Verwesung nicht. Aus dem sterbenden, sichtbaren Leibe scheint sich die Seele ein Etwas zurückzubehalten, welches ein unsichtbarer Leib (!) genannt werden kann: einen Keim der Unsterblichkeit, in welchem eine reproducirende Kraft ruhet, welche zu ihrer Zeit das Verlorne wieder zu erzeugen und aus dem verwandelten Staube den sichtbaren Leib von Neuem zu gestalten vermag.[2] Bis zu diesem phantastischen Ueberspringen aller Naturgesetze, wobei die Seele noch in einem Zwischenzustande ohne Gefühl und Erinnerung, wie das Ungeborne im Mutterleibe,[3] weder Fisch noch Fleisch sein soll, ist die Naturphilosophie heruntergekommen.

c. Die Lehre vom Geist. Der Geist ist es, welcher der Menschenseele ein verknüpfendes Band mit der erbarmenden Liebe,

[1] Die Geschichte der Seele, S. 473, 469, 526, 529 (Die Symbolik des Traumes, S. 135, 114).

[2] Ebendaselbst, S. 541, 651, 668, 672.

[3] Ahndungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Bd. I., S. 392—393.

ja mit dem Sein der Gottheit wird, und welcher der Seele zugleich mit den Kräften des Erkennens oder Mitseins mit Gott schon hienieden einen Vorschmack der Seligkeit gibt. Das Leben der Seele wird nur durch den Geist und in ihm ein bleibendes, ein ewiges. Das vermittelnde Organ, welches der Seele zu dem Geschäft ihrer neuen Verleiblichung gegeben worden, das Organ, welches schon hienieden, im vergänglichen Leben des Leibes, den Balsamduft der Ewigkeit athmet und den Vorschmack der Freude ohne Ende empfindet, ist der Glaube. Die hehre Herrschaft des Geistes hast Du kennen gelernt, wenn Du in Freud' wie in Leid nicht mehr nur das Sehnen, sondern den tiefen Frieden der Erfüllung empfunden, in der Schwachheit des Vergänglichen und Wandelbaren die unwandelbare Kraft der Ewigkeit, im Tod das Leben. Denn hier ist die Macht, welche das Wesen der Sinnlichkeit mit seinem Schmerz und seiner Lust nicht nur besiegt, sondern zur göttlichen Art erhebt und verklärt. [1]

Dieses ist die nächste Bestimmung der Kunst: dem Geist des Menschen von einem Sein der Ewigkeit zu zeugen und ein Sehnen nach diesem Sein in ihm zu wecken. Kunst und Wissenschaft sind dem Menschen durch dasselbe Geschäft der Engel gegeben, durch welches ihm das geoffenbarte Gesetz ward; ja sie selber sind gute Engel, welche sich in den Zeiten der Völker und Heiden zu dem Menschlichen gemacht, damit sie diesem bezeugten, daß in und über ihm ein Göttliches sei, und damit sie die Seele des Menschen zu dem Werk vorbereiteten, daß einst in ihr vollenden und erfüllen sollte die Zeit des Geistes. [2] Wie Justin der Märtyrer, will Schubert ihnen also, namentlich der griechischen Philosophie, nur eine propädeutische Stellung für den Glauben des Christenthums lassen, und behauptet ihre Auflösung in die „neue, innerlichere Gestaltung" der Religion, gerade wie nach einer verschollenen Ansicht eines frühern Geschichtsschreibers der Philosophie,

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 699, 703—706, 749, 947.

[2] Ebendaselbst, S. 858—859 (898, 909).

Stanley's, seit dem Christenthum keine neuern Philosophien mehr entstanden sein sollen. Die Geschichte, sagt Schubert, wie Gott geoffenbaret worden im Fleisch, ist die Erfüllung, nach welcher alle Bewegung des Werdens und Wechselns der Begebenheiten, alles Aufblühen und Versinken der Weltenreiche hingerungen.[1]

Wie die Sprache zum Gesange, ja wie das Menschenlied, welches in Worten singt, zu dem lieblichen Ton der Flöte, so verhält sich die Wissenschaft zur Kunst. Denn die Wissenschaft, von welcher wir hier reden, ist selber verwandt, ja sie ist Eines mit dem Menschenwort, und darum so alt, als dieses. Nur das Wort machet den vorüberrinnenden Fluß der Erscheinungen zu etwas Gedenkbarem, zu einem Feststehenden für den erkennenden Geist. Und dieses Feststehende, das ihm gleichet, das von seiner eigenen Art ist, das hat der selbsterkennende Geist im Menschen von seinem Erwachen an gesucht, und wird dasselbe suchen, so lange sein Wesen in der Sichtbarkeit währet. Denn an ihm erst, seinem Ergänzenden, findet er sich selber. Die rechte Wissenschaft, wenn sie erkannt hat, was der Mensch für sich und was er durch Gott sei, wird auch erkennen, was alle Dinge wahrhaft für den Gedanken und für das Wesen des Menschen, was sie wahrhaft für einander selber sind. Es ist ein Sein, aus welchem alles Sein gekommen, ein selbstthätiges Wirken, was dem Wirken aller Lebendigen seinen Anfang und seine Kraft gegeben. Der Geist aber, der alle Dinge hält und umfängt, machet das Wirken und Bewegen der einzelnen Dinge zu einem lebendigen, aus vielen Gliedern verbundenen Leibe, ja zu einem hehren Tempel der Gottheit. Und wenn die ersten Zeiten, auch des tiefern Erkennens, vor Allem nur das gesehen, was alles Gedenkbare um, in und durch Gott sei: so wird auch eine Zeit des Geistes kommen, welche in dem Licht des göttlichen Erkennens siehet und weiß, was Alles das, was ist und

[1] Die Geschichte der Seele, S. 912—913.

war, Eines für das Andere, was Eines für Alle, Alles für Eines sind und sein sollen. Und diese Wissenschaft des Göttlichen und des Menschlichen, des Geistigen und des Natürlichen zugleich, ist die wahre Wissenschaft.[1] Hierbei verfällt Schubert (aber vornehmlich nur in seiner spätern Zeit) in einen Eklekticismus, dem Schelling'schen ähnlich, indem er z. B. öfters Aristotelische, besonders aber Heraklitische, doch auch selbst Kantische Gedanken den seinigen einflicht.[2]

Auch im Politischen neigt Schubert sich zu Friedrich von Schlegels Ansichten, wie alle die, welche in den Fesseln eines künstlich heraufgeschraubten modernen Mysticismus befangen sind: Der erste Grund aller Verfassung und Haltung des Staats wird in dem Verhältniß der Familien gefunden. Es hat Gott die Geschlechter geschaffen, damit aus der Verschiedenheit und Einseitigkeit der beiden die Liebe hervorgehen sollte. Der Mensch soll hienieden durch die Liebe zum sichtbaren Gegensatz für die Liebe zu einem Unsichtbaren, Allerfüllenden: durch die Unterwerfung und den Gehorsam gegen eine äußere Herrscherordnung, zur Unterwerfung des eigenen Willens und zum Gehorsam gegen Gott erzogen werden. Darum hat die Weisheit aller Zeiten, sobald ihr die Wahrheit eingeleuchtet, daß unser Wesen nicht allein für das vergängliche Leben des Fleisches, sondern für ein Leben der Ewigkeit gemacht sei, alsbald auch erkannt, daß die äußere Ordnung, welche über den Willen und die streitenden Neigungen Vieler den Willen Eines durchs Gesetz herrschenden Fürsten stellet, für die Erziehung und für das Wohlergehen der Völker die beste und heilsamste sei. Sie ist eine von Gott gesetzte Ordnung; denn sie ist so tief und fest ins Herz des Menschen geschrieben u. s. w.[3] Ein durchaus theokratisches Princip!

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 892—893, 915—916.

[2] Ebendaselbst, S. 76, 248, 369, 422, 544—545, 552, 704, 898, 938, passim.

[3] Ebendaselbst, S. 935, 938.

Die Religion. Der Mensch fühlt sich überall, sei es gern oder ungern, von einem Band gehalten, das seinen Geist verknüpfet mit einem Reich des Geistigen: durch ein Band, das ihn zurückzeucht aus der Fremde des Vergänglichen nach einem Heim der Ewigkeit. Die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens, in dem Alle, welche würdiglich wandeln des Berufes auf die Eine gemeinsame Hoffnung, Ein Leib sind und Ein Geist, — dieses ist (wie bei Kant und Fichte) die Kirche.[1]

Die Vollendung dieses Zustands setzt er dann in einen bestimmten Moment der Zukunft, als das Ende aller Dinge: Es wartet ein unerschütterlich festes Hoffen in der Seele des Menschen, wenn die Hütte des irdischen Leibes zerfällt, eines Baues von Gott, eines Hauses, das ewig ist im Himmel. Die schöne Erde mit dem Schmuck ihrer Auen und den hehren Vesten ihrer Gebirge wird nicht für immer ein Feld des Unfriedens und des eitlen Geschreis der Empörer bleiben. Es ist uns im Wort verheißen: Siehe, es wird Alles neu werden, und Erde und Meer, wie der Himmel, sollen voll werden seines Lobes. Dann werden die Geschlechter der Erde in Frieden beisammen wohnen, gleich wie in Einer Stadt, deren Mauern Heil und deren Thore Lob heißen.[2] Es ist immer anzuerkennen, daß Schubert den Himmel, wenn auch erst künftig einmal, auf Erden versetzt.

3. In den Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens treten die speculativsten Sätze des Schubert'schen Philosophirens auf, wie Schubert sie besonders am Anfang seiner Laufbahn ausgesprochen: An jedem endlichen Dinge, wie vollkommen es auch erscheine, haftet ein Mangel, welcher der Ergänzung von Außen her bedarf. Die Eine Art der Wesen hat das in Fülle, was der andern fehlt; und nur auf diese Weise entstehet in unserer Sichtbarkeit ein Bewegen und Leben. Wäre

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 952—953, 955.

[2] Ebendaselbst, S. 956.

nicht eine Entgegensetzung, wäre nicht eine Mannigfaltigkeit der Dinge, so wäre auch kein Zug des einen gegen das andere. Die Entzweiung ist dieses, daß das eine, für sich allein unvollständig, seine Ergänzung in einem außer ihm gelegenen andern findet, und eben darum in einer beständigen Entäußerung, in einem beständigen Sterben begriffen ist. Die Gluth des Todes verzehrt die starre Besonderheit, und hebt endlich das Dasein des Einzelnen auf, indem es dieses mit seinem ewigen Ursprunge, dem Weltganzen, vermählt. Und diese Vermählung ist es, welcher alle Dinge mit innigem Verlangen entgegen gehen. So sterben die Dinge an der Nähe Gottes. Das Streben alles Lebendigen gehet dahin, daß sie das All, das Weltall in sich empfingen, ihm gleich würden. Von den ersten Regungen des Lebens oder der wechselseitigen Neigung, auf den tiefsten Stufen des Seins, bewegt sich Alles nach der Gemeinschaft mit den Weltkräften, aus welcher allein Leben kommt. Allen aber ist Eine Ursache des Lebens und des Todes, nach Einem sind die Augen und die Herzen aller Creaturen gerichtet. Doch nur wenigen, die sich der ewig schaffenden Einheit in des Lebens höchster Schöpfung genähert haben, wird unmittelbare Erfüllung: den andern, in der Welt der gröbern Masse, wird sie durch Vermittelung. Es kann kein Einzelnes nach dem Bunde eines andern Einzelnen um einer besondern Eigenschaft oder gleichsam Sonderbarkeit willen, welche das Eine vor dem Andern voraus hat, verlangen; es kann überhaupt nichts Besonderes das Streben eines Dinges von der allgemeinen, allmächtigen Richtung ablenken. [1]

Es ist nur Ein Grund des Daseins, durch welchen Alles ist. Dieser ewige Mittelpunkt alles Seins und Lebens, durch dessen Einfluß in jedem Moment Alles von Neuem geschaffen, Alles erhalten wird, ist es, um dessen Gemeinschaft das Leben

---

[1] Die Gesch. der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 1—2; Abth. 2, S. 270; Ahnungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Th. I., S. 20, 31—33, 210.

aller Wesen kreiset. Das einzelne Ding wird nicht um sein selbst: es wird um der andern Dinge, lebt und stirbt um eines höhern Ganzen willen. Nach der nähern Gemeinschaft jener Ursache alles Seins gehet das Sehnen der Geschlechter, wenn sie die Vereinigung mit glühender Begierde suchen. Jener Grund alles Daseins ist in allen Dingen, und diese sind nur Modificationen desselben; sie sind Eine Substanz. Jedes einzelne Wesen vermag deshalb, einem andern untergeordneten Grund des Daseins zu werden. Die Vollkommenheit des Einen vor dem Andern ist in nichts Anderem gegründet, als daß jenes den allgemeinen Grund des Daseins vollkommener in sich ausspreche, als dieses.[1] Hier ist der Einfluß Spinoza's und der Neuplatoniker unverkennbar. Die Ansichten des Ersten legt er auch da zu Grunde, wo er auf das Verhältniß der Seele zum Körper zu sprechen kommt.[2] Ueberhaupt aber nähert er sich hier noch am meisten dem Schelling'schen Identitätssysteme.

In der untern Region der geschaffenen Dinge macht sich die aus dem übersinnlichen Obern nach der Sinnenwelt hinabsteigende Bewegung zuletzt als Schwere kund. Die von Unten nach Oben strebende Bewegung erscheint als Licht. Schwere ist der schaffende Einfluß der Gesammtmasse auf ein Einzelnes. Die Schwere ist uns daher von dieser Seite in der Körperwelt ein Zeichen von Unvollkommenheit; die Leichtigkeit dagegen verkündet uns einen Zustand höherer Vollendung, welcher das Einzelne endlich seinem Ganzen gleichsetzt. Mit jeder höhern Verwandelung legen die Dinge einen Theil der Masse, welche sie nach der Erde herabzieht, ab, bis sich endlich im Tode, nach der Abwerfung aller gröbern Bande, des Lebens schönste Blüthen entfalten. So ist auch im Anorganischen das Reich des allgemeinen Todes, die Luft, in welche endlich fast alle übergehen,

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geschichte des Lebens, Th. I., S. 33—34 (377, 381; Die Geschichte der Seele, S. 76).

[2] Ebendaselbst, S. 385—386.

zugleich das Reich der Liebe, das herrliche Brautbett der Stoffe. Was uns Vernichtung des Besondern scheint, ist die Entfaltung des schönsten Strebens in allen. Nur der Stoff an allen Dingen ist vergänglich, das Streben in allen ist unsterblich und ewig; und in jeder neuen Verwandelung wird es nur herrlicher, mächtiger wiedererkannt. Der Aether ist die letzte, schönste Verwandelung, welche die Stoffe, endlich von ihrer gröbern Basis befreit, erlangen. Die Dinge werden in jenem Schaffen ihrer Einheit, dem Weltganzen, gleich, und erzeugen in untergeordneten Dingen ihr eigenes lebendiges Wirken. Wärme ist vorzüglich ein Ausdruck dieser schöpferischen Wirkung, und bedeutet Erhöhung des Strebens, ein Ganzes, nicht mehr dieses Besondere, zu sein, und ein immer vollkommneres Gelingen dieses Strebens. Schall endlich nennen wir jene schaffende Einwirkung eines mit der festen Erdmasse im innigsten Bunde stehenden Körpers auf das minder von diesem Bund Ergriffene, (gewöhnlich) auf die Luft.[1]

Auf unserm Weltkörper wäre kein selbstständiges Leben, keine Thätigkeit der Individuen ohne den Gegensatz; wir sehen überall, wo die Dinge einer lebendigen Regung fähig werden, zuerst ihn hervorgehen. Wie sich das innere Leben allmälig entfaltet, so breitet zugleich der Gegensatz seine Schwingen immer mächtiger aus, und endlich erreichen Beide den höchsten Moment ihrer Verklärung zugleich. So ist Leben und Wirken vom Gegensatz unzertrennlich; dieser selber scheint nichts Anderes, als Lebensfähigkeit zu bedeuten. In dem Augenblick der Vermählung erkennen wir erst die eigentliche Bedeutung der Gegensätze, sie waren vorhin in ihrer Trennung beide unwirksam und ohne Regung; die Vermählung ist der Augenblick einer neuen Schöpfung, der Belebung des Einzelnen zu selbstständigem Wirken.

[1] Die Geschichte der Seele, S. 5; Ahnungen einer allgem. Geschichte des Lebens, Th. I., S. 36—37, 49—51, 57, 218, 331.

Ist alles Leben und Wirken nur eins und geht allein aus Einer Ursache hervor, so muß sich auch diese Gleichheit alles Lebens überall nachweisen lassen. Es muß uns deshalb in dem Leben des Einzelnen dasselbe Zeitmaß wieder begegnen, was wir in dem Leben des Weltalls erkennen. Das magnetisirte Eisen befolgt kein anderes Gesetz, als das seines Ganzen, seines Weltkörpers. Was heißt demnach Magnetismus Anderes, als die Einweihung eines einzelnen Körpers in das innere Leben des Erdganzen? Elektricität nennen wir die Einwirkung eines festen Körpers, welcher, von der Centralkraft der Erde inniger ergriffen, als vorhin, das erhöhte Streben seiner irdischen Natur an andern hierin minder mächtigen Dingen außer sich übt. Die Zeugung, der Moment einer neuen Schöpfung, verkündet die Dinge laut als Ausdrücke des Alls, als Organe des Weltgeistes. Es erscheint den Geschlechtern in dem Augenblick der Vermählung das Ideal, die Grundnorm ihres Daseins; und sie wird in dem Erzeugten sichtbar. Alle diese Momente der höchsten Offenbarung des allgemeinen Lebens werden durch den Gegensatz erst möglich. Das höchste Erscheinen der Gegensätze in ihrer Vermählung ist überall die Offenbarung jener ewigen Ursache, aus welcher Allen Leben und Dasein kommt, nach deren Gemeinschaft Alle streben.[1]

Diesen Einen „Geist des Lebens, welcher allein im ewigen Schaffen ist und besteht," nennt Schubert das Leben, das Wort, Gott, und nimmt einen ewigen Kreislauf alles Lebens an: Alle Naturen sollen gleich ihm schaffen; und das Wort, welches ist die Verklärung der Dinge, soll in ihnen allen sein. Und das Reich des Lebens soll Aller sein, und die Zeit soll Ewigkeit werden. Und das Leben eilt, daß es die Bahn der Zeit vollbringe. Denn dieses ist die Bahn der Wesen um ein

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geschichte des Lebens, Th. I., S. 214–216, 331, 221–223.

ewiges Ideal; daß sie nun wirken und werden verklärt im Zeugen, und hinterlassen ihr Leben dem, was aus ihnen geboren war. Sie aber sterben, wenn sie das Werk vollbracht haben; und im Tode geschieht es, daß sie zu einem neuen höhern Dasein gezeugt werden. Die Erde aber, wenn sie das Werk der Nacht geschaffen, entschlummert sie, und wird in den Bund der Sonne aufgenommen und zu neuem Leben gezeugt. Von Neuem geboren wird der höhere Mensch aus dem ewigen, heiligen Ideal.[1]

Auch im Leben des Sonnensystems will Schubert, an die drei Keppler'schen Analogien anknüpfend, die allgemeine Harmonie und Uebereinstimmung desselben mit dem Organischen und dem Gesetze des allgemeinen Lebens überhaupt, besonders durch Nachweisung der empirischen Zahlenverhältnisse, aufdecken: und polemisirt dabei, wie Schelling und Hegel, deren Ersterem er auch die Anregung zu diesen Untersuchungen zu verdanken gesteht, gegen die Newtonischen Hypothesen. Aus diesen Untersuchungen macht er den Schluß: „So sind denn Planeten und Sonne nicht allein Gegensätze, von der Art aller andern; sondern es ist auch bei ihnen, wie in der Wechselwirkung aller Gegensätze, ein Wechsel zwischen Action und Reaction. Die Sonne ist an sich der höhere, positive Gegensatz, zu welchem sich der Planet nur in der Sonnenferne seinerseits positiv verhält. Endlich sind die Monde der Planeten das dritte Glied." Ja, Schubert zieht sogar mit naturphilosophischem, jedoch geistreich begründetem Schematismus, den er indessen später selbst ungenügend findet, eine vollständige Parallele zwischen den Gliedern des Planetensystems und des menschlichen Leibes, in welcher die vier der Sonne nächsten Planeten den Kopf, die Asteroiden den Hals, Jupiter Brust und Arme, Saturn Magen oder Leber, Uranus die Geschlechtstheile repräsentiren soll.[2] Ebenso schreibt er, um den Zusammenhang alles Lebens

---

[1] Ahnungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Th. I, S. 370–372, 427.

[2] Ebendaselbst, Th. II., Bd. I., S. 146–292 (227, 233–235, 254); Bd. II., S. 3.

nachzuweisen, gewissen „kritischen" Zahlen eine allgemeine Bedeutung und Einfluß in der ganzen Natur zu.[1] Endlich findet er in den übreinstimmenden Mythologien aller Völker, und deren Chronologien, die er dann wieder mit den Zahlenverhältnissen des Planetensystems parallelisirt, das Geheimniß des im Fleisch erschienenen Schlangentreters offenbart, und auch die Zeit seiner Erscheinung so ziemlich richtig vorhergesagt.[2] Wenn Schelling jetzt in seiner Philosophie der Mythologie, die er aber bisher immer noch nicht als ein fertiges Ganzes zu geben vermocht hat, diese Uebereinstimmung aller Völker in Rücksicht auf jene Offenbarung, wie es heißt, durch ein ungeheures historisches Material begründen will, so liegt der erste Anstoß hierzu in diesen Schubert'schen Sätzen.

B. Baader.

Franz Xaver Baader, später in den Ritterstand erhoben, wurde am 27. März 1765 geboren, promovirte, lebte zuerst in München, und schrieb schon 1786 physicalische Abhandlungen. Nach einer elfjährigen Abwesenheit, worunter eine Reise nach England und Schottland 1792—1796 gehörte, kehrte er am 4. December 1796 nach München zurück. Hier wurde er 1797 kurfürstlicher Münz- und Berg-Rath, 1799 Landesdirectionsrath bei der vierten Deputation im Berg- und Salinen-Wesen, im Anfang des Jahres 1800 Administrator des ersten Bergreviers, bald darauf im selben Jahre am 5. April Oberbergmeister, endlich 1808 Oberbergrath. Auch ist er Mitglied der Münchener Akademie der Wissenschaften, und lehrt seit der Gründung der Münchener Universität 1826 an derselben.

---

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 293—355; Bd. II., S. 7—43.

[2] Ebendaselbst, Th. II., Bd. II., S. 4—5, 61—345, 394, 399—403 (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 387—415; Die Symbolik des Traumes, S. 44—66).

Ursprünglich von der Glaubensphilosophie, nicht aber der rationalistischen, die Speculation hassenden Jacobi's,[1] ausgegangen, und so einerseits die Naturphilosophen in Pausch und Bogen verdammend,[2] andererseits ebenso überall gegen die „freche" Autarkie des Kantischen Moralprincips polemisirend,[3] führt Baader, wie Schubert, öfters Claudius als Gewährsmann an,[4] hält sich aber besonders an ältere und neuere Mystiker, wie Jacob Böhm, Tauler, Angelus Silesius, St. Martin, Le Maistre u. s. f., deren er die meisten durchgehends citirt. Wie Jacobi nur aphoristisch, ja fast desultorisch philosophirend, strebte er dann aber doch, — in das Element der Glaubensphilosophie, die ein Ueber und Außer behauptet, den speculativen Inhalt der Naturphilosophie von der Immanenz des Höhern im Menschen hineinknetend, — Beides, so gut es ging, mit einander zu verschmelzen: und zwar durch die spitzfindig provinzielle Unterscheidung, daß das Ewige zwar inner dem Zeitlichen, aber nicht in dem Zeitlichen vorhanden sei.[5] Es ist das Eigenthümliche dieser aus der Schelling'schen Richtung ausgewachsenen Glaubensphilosophie, der sich auch Hegelianische Auswüchse anschließen, das Erkennen des Absoluten nicht aufgegeben, und dennoch die Absolutheit des Erkennens verfehlt zu haben.

Seine Schriften sind meist nur einzelne Aufsätze, Abhandlungen, Gelegenheitsschriften. Einige derselben, besonders die

---

[1] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 4, S. 467—470; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 10; Fermenta cognitionis, Heft VI., S. xi—xii.

[2] Sur la notion du temps, p. 37.

[3] Beiträge zur dynamischen Phil., S. 141; Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 469, 471; Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik, S. 21; Sur la notion du temps, p. 41; Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 11—12; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 33, 36.

[4] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 4, S. 463, 469; Fermenta cognitionis, H. II., S. 37.

[5] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 11—12, 19, 35, 55—56, 71, 74, 76—77, 104, 106—109.

frühern, seit 1796 größtentheils einzeln oder in den Schelling'schen Jahrbüchern der Medicin erschienenen, hat er gesammelt herausgegeben unter dem Titel „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen," 1809, wo er sich, schon von der Vorrede an, auf Seiten des Spiritualismus wirft, und „manches Mystische und Apokalyptische" verspricht, sich jedoch nicht blos gegen den Obscurantismus der Aufklärung und des Ignorantismus, sondern mit derselben Energie gegen den der Bigotterie erklärt.[1] Baader hat, wie Schelling, die ganz richtige Einsicht, daß unsere sogenannten Mystiker mit den Aufklärern gemeinschaftliche Sache machen, indem sich Beide im absoluten Nichts der Unerkennbarkeit Gottes begegnen, und so im Finstern die Hände drücken, wie sehr sie auch am Tageslichte einander zu bekämpfen meinen, und scheinen wollen. Im Jahre 1813 lieferte Baader als Beitrag zu der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (von der übrigens nur Ein Band erschienen ist) den Aufsatz, „Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens" (H. 3, S. 305—318; H. 4, S. 462—471): und gab auch eine akademische Rede, „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik," heraus. Baader lebte theilweise in der höhern Gesellschaft, und so hat er seine Flugschriften, oft in Briefform, hohen Personen addressirt: z. B. dem Grafen Stourdza „Ueber die Vierzahl des Lebens," 1818; dem Fürsten Golizin „Ueber die Extase oder das Verzücktsein der magnetischen Schlafredner," 1817 (ein zweites Stück ist an Eschenmayer gerichtet), Sur la notion du temps, 1818, „Sätze aus der Bildungs- oder Begründungs-Lehre des Lebens," 1820, „Ueber Divinations- und Glaubenskraft," 1822; der Gräfinn Edling Sur l'Eucharistie, 1816. Zum geschichtlichen Eklekticismus schon immer hinneigend, wandte er sich demselben besonders in seiner Zeitschrift Fermenta cognitionis, 6 Hefte, 1822—1825, zu, deren Hauptzweck war,

---

[1] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. III—VII; S. 24, 110.

auf Jacob Böhm („den ersten Naturkundigen Deutschlands und der Welt" [1]) aufmerksam zu machen, und in der Polemik gegen bestehende Systeme zugleich den darin verborgenen Samen der gährenden Wahrheit aufzudecken. [2] Das sechste Heft führt den Titel: „Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit." Endlich erschienen 1827 in diesem Sinne seine Vorlesungen an der Münchener Universität, „Ueber religiöse Philosophie" u. s. w.

Den allgemeinen Standpunkt seines Philosophirens gibt Baader also an: Ich meinestheils sah von je die christlichen tradita, und einige andere mit ihnen verwandte, als schätzbare Bruchstücke einer uralten Experimentalphilosophie an, die wir als solche durch eigenes Experiment nicht nur prüfen, sondern den innern hier angedeuteten fortgehenden großen Lebens- und Naturproceß, so viel an uns ist, auch fördern sollen. Es ist falsch, wenn man wähnt, daß der Mensch diesen zuerst freimachenden Einfluß von Oben, die kräftige Gegenwart einer psychischen Sonne, entbehren, und also auch wohl allein zum Bewußtsein gelangen und sich in ihm erhalten könnte; — ein alter Wahn, der erst wieder durch Kant in Ansehen gekommen ist. [3] So sehr hat, was an Philosophie in den Kreis dieser katholischen Universität hereingezogen worden, das protestantische Princip der Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens fahren lassen müssen; und dennoch wundert sich Baader höchlich, wenn Hegel behauptet, daß diese Freiheit mit dem Eintritt der Lutherischen Reformation erst aufgekommen sei. [4] Auch in der Sphäre des Politischen hat solche bayer'sche Philosophie, wohl auf höhere Instigation, von jenem Principe abfallen müssen; [5] was um so folgewidriger ist, da doch die socialen Verhältnisse des Staates

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 38.
[2] Fermenta cognitionis, H. II., S. III; H. I., S. V; H. III., S. 3—4.
[3] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 22, 109.
[4] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 14.
[5] Ebendaselbst, S. 7—8, 11—12, 14—15, 94, 96.

dem diese Richtung angehört, selbst die Formen der modernen Freiheit an sich tragen, wogegen der in dieser Rücksicht noch weniger entwickelte Norden die intelligible Freiheit als Compensation im höchsten Grade besitzt. In diesem Sinne ist es, daß Hegel in einem Briefe an Gans „Münchens Glanz-Universitäts-Schwangerschaft, das auf seinen eigenen Beinen hochgesinnt gegen uns treten wollte," für das nördliche Deutschland nicht gefürchtet wissen will.[1]

1. Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie entwickeln nun diesen Standpunkt, der das Alpha und Omega seines Wissens ist, weitläufiger: Besonders seit Fichte hat der Begriff des Nehmens jenen des Annehmens in unserer Philosophie verdrängt. Philosophie, als Liebe zur Weisheit, ist Anerkennung der objectiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit, so wie Anerkennung der Nothwendigkeit der Subjection des Menschen unter eine solche Weisheit, und des Sichweisenlassens von ihr. Frühzeitig bemerkt man die Aberration der Speculation, sich von den ursprünglichen Traditionen loszusagen, womit aber die freie Evolution der Intelligenz selber gehemmt und zerstört ward.[2] Diese philosophia prima oder einleitenden Theil seiner Philosophie nennt er auch die Lehre vom Erkennen überhaupt: Jedes Erkennen ist ein Hervorbringen, ein, als sich Erkennbarmachen, sich in den Erkennenden (mittelst dieses Hervorgebrachten) Ueber- und Fortsetzen, sei diese Identität des Hervorbringenden und Hervorgebrachten nun immanent (Einerzeugung, Eingeburt), oder emanent (Verursachung im engern Sinne). Jenes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen, hiermit aber auch die absolute Identität des Subjects und Objects, des Seins und Bewußtseins, kann übrigens originaliter und par excellence nur von Gott, dem absoluten Geist, behauptet werden, nicht vom creatürlichen Geist. Die

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 533.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 4, 9—10.

Erkenntniß alles Geschöpfs könnte den geschaffenen Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen, falls Gott nicht unmittelbar selber letztere ihm ertheilte. Die Erkenntniß ist im Princip gegeben, wenn sie auch nur durch Selbstthätigkeit entwickelt wird.[1]

Der neuern Philosophie wirft Baader hierbei nun aber vor, jenen Charakter der Göttlichkeit unmittelbar und ursprünglich in den creatürlichen Geist selber gelegt, und diesen von dem schöpferischen Geist nicht gehörig unterschieden zu haben. Und wenn Hegel das fortschreitende Wissen der Menschen als die Arbeit seit Jahrtausenden jenes Einen lebendigen Geistes (des Weltgeistes) behauptet, dessen denkende Natur es sei, das, was er an sich ist, zum Bewußtsein zu bringen: so findet Baader nichts dagegen einzuwenden, falls man unter diesem Bewußtsein nicht das göttliche Selbstbewußtsein, sondern jenes der Menschen versteht.[2] So wie Baader, versteht den Meister jetzt allerdings ein Theil der Hegel'schen Schule selber. Aber wenn die Philosophie nur menschliches Wissen, im Gegensatz zum göttlichen Selbstbewußtsein ist, worin liegt dann noch ihre Nothwendigkeit und Untrüglichkeit? Solche Hegelianer, die Gott noch ein apartes Selbstbewußtsein zuschreiben wollen, sind immer mehr oder weniger mit Kantisch-Jacobischem Bodensatze tingirt. Baader[3] meint, wenn jene zeitliche Bewußtseinsentwickelung die des göttlichen Bewußtseins selber wäre, so würde der Mensch Gott machen. Doch indem Baader zugleich einräumt, daß es allerdings die Bestimmung des Menschen sei, die creatürliche Manifestation Gottes fortzusetzen, so muß auch nach ihm der Mensch Gott hervorbringen, wie Gott den Menschen; denn Gott ist nichts außer seiner Manifestation. Die schon Schellingen

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 1; S. 17—19, 25—26, 65 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 11); Fermenta cognitionis, H. I, S. 11.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 23.

[3] Ebendaselbst, S. 23—24.

vorgeworfene Rückkehr zu den Trennungen und Abstractionen der Scholastik tritt hier mit allen Belegen deutlich hervor, indem Baader zahllose Stellen aus Thomas von Aquino für den Dualismus dieser neuen Glaubensphilosophie anschleppt, und denselben über die absolute Identität der neuern Philosophie erhebt. Ebenso billigt er den Vorwurf, den Dauner in der „Urgeschichte des Menschengeistes“ der (theosophischen) Naturphilosophie machte, daß sie den Grund der Existenz des Geschöpfs mit dem der Selbstmanifestation des Schöpfers identisch setzt;[1] was eben noch der Rest von Speculation ist, der in dem letzten Standpunkt Schellings übrig geblieben war.

Das Resultat, was Baader aus diesen Sätzen zieht, ist nun dieses: Jede Erleuchtung ist Einsprache, descensus von einer höhern Intelligenz in eine niedrigere. So wie die Menschen von sich selber oder sich überlassen, und ohne höherer, d. i. göttlicher (sic), Hülfe, Assistenz, und Autorität nicht vermöchten, unter sich in Eintracht zu kommen, und sich in selber zu erhalten, so gilt dasselbe auch von ihrem Einverständniß: oder diese (soll heißen: dieses) wie jene, geht nur aus einer gemeinschaftlichen Subjection hervor. Das Erkennen, insofern es abwärts von einem Höhern gegen ein Niedrigeres geht, ist ein Ergründen und Begründen, und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten: aufwärts sohin ein Gestaltetwerden des Letztern. Findet sich Gott nicht mehr im Menschen, so findet auch er sich nicht mehr in der ihn umgebenden Natur zurecht; und es bleibt darum oberster Grundsatz der echten Naturkunde, daß nur der freie (jene Natur mit Herz und Kopf durchdringende) Sohn weiß, was der Vater thut im Hause.[2]

2. In einem zweiten Hefte der Vorlesungen sollte nun unverzüglich eine religiöse Naturphilosophie folgen, ein

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 26.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 87, 93; Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 136—137, 142.

drittes über Philosophie des Geistes handeln.[1] Obgleich diese Fortsetzungen nicht erschienen sind, so müssen wir doch Baaders frühere Schriften in diese angedeutete Ordnung einpassen, die er übrigens von Hegel entnommen, dem er überhaupt Vieles entlehnte, wie scharf er auch allerwärts gegen ihn zu Felde zieht. Jene Naturphilosophie ist aber eigentlich nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur um Symbole für die geistigen Zustände zu liefern; und so werden wir sie denn auch hin und wieder in das religiöse Gebiet hinüberstreifen sehen.

In ganz barbarischem Französisch (aber auch sein Deutsch ist nicht frei von Verstößen mannigfaltiger Art) spricht Baader zuerst über den Begriff der Zeit: Außer dem Gebiete des Zeitlichen, gibt es noch eins über, und eins unter der Zeit. Raum und Zeit erklären sich nur durch ein Herabfallen des höhern Wesens in eine niedrigere und beschränktere Sphäre. Für das Thier, welches sich in dieser niedern Region der Zeit befindet, ohne herabgefallen zu sein, ist darum dennoch keine Zeit, weil es kein versetztes (transposé) Wesen ist; sie kann ihm also auch nicht lang werden. Nur für einen von der Einheit (dem absoluten Geist) sich ab oder gegen diese kehrenden Geist treten Zeit und Ewigkeit aus und von einander. Die Ewigkeit ist nicht unbeweglich, sondern begreift Vergangenheit und Zukunft in sich, um die vollendete Existenz, d. h. das ewige Leben, hervorzubringen. Die Unsterblichkeit der Seele liegt daher nicht in der Tantalischen Qual einer unendlichen Perfectibilität, sondern in der Entwickelung jenes ewigen Lebens. Der Vernunft ist Präexistenz, Zukunft und (esoterische) Gegenwart eins. Da die Gegenwart in der Zeit (dem Zeitstoff) selber nie und nirgend ist, sondern nur war und wird (eine scheinbare Gegenwart), da aber doch die Spontaneität an irgend einer Gegenwart (Einheit des Seins) ihr eigen Sein reagirend inne

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. VIII.

werden oder wahrnehmen soll und muß: so erfaßt sie als Bildungskraft (Einbildungskraft des Gemüths) die beiden Extreme, und haftet sie auseinanderhaltend (dehnend) und so als Mittler vereinend an irgend eine — esoterische Gegenwart, die wahre Zeit. Der Glaube an diese esoterische Allgegenwart (auf welche sich zeitliche und räumliche als auf ihr gemeinschaftliches Centrum beziehen) ist ein Vernunftglaube, und beruht wie aller Sinnglaube auf eigenem Gefühl und kann nicht demonstrirt werden auf dem Wege müßiger Speculation. Mit dem Worte Gefühl wird das Höchste, wie das Unterste des menschlichen Gemüths angedeutet, je nachdem hiermit das Afficirtsein desselben von einer höhern, oder niedrigeren Natur angezeigt wird. Bewunderung ist das Vermögen, ein Höheres wahrzunehmen und zu begehren. Jeder Geist lebt nur im und vom Bewundern. Diese Anerkenntniß eines Höhern ist nun Religion.[1]

Dem Begriff der scheinbaren Zeit schließt sich der der Schwere eng an. Schwer ist, was, innerlich von seinem zeugenden Princip verlassen und sich selbst überlassen, unvermögend ist, sich im Dasein zu erhalten, und einer äußern Hülfe bedarf, um mit jenem Princip in mittelbarer Beziehung zu bleiben. Die eigentlich zeitlichen Geschöpfe sind durch ihren Ursprung bestimmt, nur eine solche indirecte Gemeinschaft mit ihrem zeugenden Principe zu haben: sie sind daher schon in ihrem ursprünglichen Zustande schwer, und zum Fallen und Vergehen geneigt; denn sie finden sich ganz außer und unter ihrem Gesetze. Ein solches Wesen ist innerlich lebensleer; und das ist gerade der Charakter der Außenwelt, ihr fehlt eine innere Erfüllung und Hältniß. Der Mensch aber war ursprünglich zu einer directen und gänzlichen Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Gott innerhalb

---

[1] Sur la notion du temps, p. v; p. 15—16, 7—9, 11; Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 71—72, 75—76 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 16), 107; Fermenta cognitionis, H. V., S. 72—73; H. I, S. 39; H. II., S. 19.

seiner Grenze findend, kennt er nicht das Bedürfniß, aus sich heraus zu gehen, um eine Stütze außerhalb zu suchen. Erst als mit dem Fall der göttliche Hauch begraben wurde, und der Mensch direct aus seinem Princip herausgetreten war, kann er nun durch Auferweckung dieses Hauches wieder in directes Verhältniß mit Gott treten.[1]

Statt wie bisher in der compressiven Grundkraft die Quelle der Schwere zu suchen, muß man in ihr das positive Princip der Kälte wieder anerkennen, und das Wesen der Wärme zugleich als die ihr entgegenwirkende expansive Kraft betrachten. Die Körper sind nur darum träg, widerstehen nur darum als Massen jedem sie Bewegenden, weil sie schwer sind. Wir müssen die Schwere als unmittelbare Aeußerung des allen einzelnen Körpern (oder für sich beweglichen) inwohnenden, sich in jedem derselben individualisirenden und sie alle ununterbrochen stellenden, tragenden und systematisch ordnenden Individuums betrachten, in dem sie alle gründen. Die Quelle der eigenen Bewegung der Materie ist weder in der compressiven Grundkraft derselben, noch in deren Vereinung mit der ihr entgegenwirkenden expansiven zu suchen, insofern man nämlich dieses Vereintsein beider Kräfte aus ihnen selber sich erklären würde, sondern in einem Dritten, welches eben die Ursache, das Vereinende jener Kräfte und der gemeinschaftliche Grund ihrer bestimmten und beharrlichen Gegenwart selber ist. Diese beiden Grundkräfte, deren nie beigelegter Zwist und Zweikampf das Leben der sichtlichen Natur selber macht, findet man bei ältern Schriftstellern mit dem Namen Feuer und Wasser bezeichnet. Aber sie gesellen ihnen ein drittes Princip, die Erde, bei. Dieser Trag- oder Haltpunkt tritt uns in jedem Punkte des mit Materie erfüllten Raums entgegen, und hält jene beiden Kräfte polarisirend aus einander, um sie zu einen, und so zu zwingen, die

---

[1] Sur la notion du temps, p. 23—24 (19), 34—39.

Erscheinung der Materie hervorzubringen. Das Erde-Princip ist, durch Binden der beiden sich bekämpfenden Naturelemente, die Quelle aller Formen und Bildungen. Im Thiere ist das Feuer-, in der Pflanze das Wasser-, im Mineral das Erd-Princip das herrschende oder charakterisirende. Sich selber überlassen, würden diese drei Elemente doch in alle Ewigkeit nichts anfangen. Erst mit dem Aushauch von Oben fährt Leben und Bewegung in sie, und der Puls der Natur schlägt. Alles, was da ist und wirkt, lebt also nur vom Einhauch (Einsprechen), vom Athmen dieses allbelebenden Princips, — der Luft.[1] Diese vier Principien nennt Baader nun das pythagoreische Quadrat, oder die vier Weltgegenden: die Luft den Aufgang, die Erde den Niedergang, das Feuer den Mittag, das Wasser die Mitternacht.[2]

Wie die Lebendigkeit auf Einheit des Stoffs und der Form beruht, so die Zerstörbarkeit des Lebens auf ihrer Trennbarkeit. Im Starren, wie im Flüssigen, insofern sie Beide blos solche sind, ist die Trennung des Stoffs und der Form gegeben, indem jenes die Form ohne den Stoff, dieses den Stoff ohne die Form darstellt. Wo das Leben aufging, da mußten Starrheit und Flüssigkeit als solche beide untergegangen, eigentlich erhoben worden sein in einem Dritten, dem eigentlich Realen, das, weder starr noch flüssig, Beiden allein Bestand gibt. Starres und Flüssiges (sohin alles Handgreifliche) sind nicht Educte der lebendigen Substanz, sondern nur Producte ihres erloschenen Lebens. Den Gegensatz des Starren und Flüssigen haben nun die Alten im Feuer und Wasser nachgewiesen. Das Verschwinden des Feuers und des Wassers, gleichsam als Vereinung der gespaltenen Halbkräfte, fällt mit dem Aufgang oder Wachsthum des lebendigen Wesens zusammen. Der stets und ewig wiederkehrende

---

[1] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 81, 88, 90—92, 97—100, 102—103.

[2] Ebendaselbst, S. 103—104, 80—81.

Ansatz Beider ist der Stimulus und das Object, an dem das Leben selbst sich erhebt, spannt, oder anschwellend sich offenbart. Wie möchte sich auch die Einheit als einend äußern, wo nichts (kein widerstreitendes Viele) zu einen wäre. Wie könnte Gott ohne Noth offenbar werden? Kurz, wie gäbe es überhaupt Organism, der nicht aus, an, entgegen und über der verborgenen Wurzel eines Anorgisms hervorsproßte? Der Sinn und Zweck des Organismus ist eben kein anderer, als der Reflex, durch dessen Vollendung das Eine mit seiner realisirten Lebensfülle (Vielheit) ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in sich selber lebt. [1]

3. Die Philosophie des Geistes. Geht der Erkenntnißtrieb, der mit dem Gestaltungs- und lebendigen oder organischen Bildungstrieb zusammenfällt, überall auf etwas Anderes, als auf Zeugung, Gebärung, Aussprache und Darstellen eines Worts, Namens, Bildes? Und ist es nicht das Wesen des erkennenden Gemüths, daß es das in sich Gefundene (Empfundene) auch offenbare, ausspreche? Man unterscheidet ein nicht natürliches Erkennen vom natürlichen, das sogenannte magische Erkennen. Es gibt für ein und dieselbe Region oder Welt eine doppelte Gemeinschaft: eine leibliche nämlich, und eine außer dem Leibe oder die magische. Dieser magische Verkehr folgt ganz andern Gesetzen, als der körperlich sinnliche: und zwar verhält er sich zu diesem, wie eine organische Gemeinschaft zu einer nicht organischen. Alle blos äußerliche (räumlich-zeitliche) Gemeinschaft zwischen Personen ist als solche nur die eines Aggregats, wo nämlich nur das Einzelne wirklich, aber das Gemeinsame ausschließend, dieses Allgemeine hingegen nicht wirklich ist. Bei jeder lebendigern Verbindung der Menschen nehmen wir hingegen eine wahrhafte Erweckung, gleichsam ein Aufblitzen oder Aufflammen der allgemeinen Persönlichkeit, des homme général, wahr: und

[1] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 143—149, 116.

nicht undeutlich bemerken wir, wie diese Personen, ihr einzelnes Leben gegen einander oder eigentlich in jenem dritten Höhern verlierend, sofort in diesem mit einer höhern Lebenspotenz gleichsam wieder auferstehen. (Auf ähnliche Weise erwidert er in der Abhandlung „Ueber Divinations- und Glaubenskraft“ Voltairen, der geradezu alle Divination läugnete, weil es kein Wissen von einem Dinge geben könne, das noch nicht sei: es sei eine falsche Voraussetzung, daß das zeitlich Zukünftige absolut nicht sei; das Sehen desselben könne aber nicht unmittelbar Statt finden, sondern nur durch ein Drittes oder erstes Höheres vermittelt werden.[1]) Die Gemeinschaft des Magnetiseurs mit der magnetisirten Person ist wirklich von dieser organischen Art. Wir haben hier einen Beweis mehr für jenen großen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher die einzelnen Menschen alle aus ihrer dermaligen Todes- oder bloßen Aggregatgemeinschaft heraus oder herauf in eine wahrhaft organische Gemeinschaft zu erheben, und diese durch eine hierzu sich mitbildende erneuerte Natur zu substanziren oder zu fixiren strebt; wodurch denn die allgemeine Persönlichkeit wahrhaft erweckt, und bleibend, weil in der gesammten Natur wurzelnd und mit ihr versöhnt, im Leben erhalten werden soll. Wie die National-Einheit noch in einer einzelnen Person, dem Regenten, auftreten muß, wie zu Christi Zeit der allgemeine Mensch in einer einzelnen Menschenform neben allen andern einzelnen Menschen erscheinen mußte: so dauert diese Nothwendigkeit so lange noch fort, bis das allgemeine Eine ins Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen, diese alle sich subjicirt, und organisch, d. h. von Innen heraus, sich assimilirt haben wird.[2] Vortrefflich!

---

[1] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 14—17.

[2] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 128; Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 67; Ueber die Extase, St. I., S. 7, 9—12; Fermenta cognitionis, H. II., S. 7—8.

Dieses Außer-sich, d. h. Außer seiner leiblichen Erkenntnißweise Kommen des Menschen ist nun bei Baader, wie bei Schubert, theils Elevation, theils Depression der menschlichen Natur. Und da ein jeder Mensch, in dem die höhere oder niedere Region nur magisch vorhanden, nur vermittelst seiner niedrigern Extase zur höhern gelangen kann: so sieht Baader darin das Zweideutige und Gefährliche der magnetischen Extase, so wie die Nothwendigkeit ihrer Rectification. Aber auch der Zustand der guten Extase kann wieder, nach Baader, auf zweierlei Weise Statt finden: nämlich entweder als ein vorübergehender, oder als eine theilweise fixirte Erleuchtung. Im Normalzustand (fährt er fort) decken sich beide obgenannte Gemeinschaftssphären als concentrische Kreise, sind jedoch leicht zersetzbar. Das fixirte Nebeneinanderbestehen oder Außereinandergehaltenbleiben beider dieser Sphären führt nothwendig zur *Verrücktheit*. Die Schranke, die im Normalzustande zwischen diesen beiden Bewußtseinssphären besteht, ist nicht absolut undurchdringbar. Und am Ende bietet sich die natürliche Frage dar, ob in der mit Beschleunigung vor sich gehenden Entwickelung jenes Organisationsprocesses nicht Epochen eintreten müssen, in welchen das Durchschauen und Durchbrechen jener Schranke unvermeidlich ist. *Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nah, oder bereits in sie eingerückt.*[1]

In der Rede „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik" sagt er: Die Creatur beginnt mit einem innern Zwist oder Widerspruch, einer innern Bestandlosigkeit. Was uns in der äußern Natur als Attraction, das begegnet uns in der Physik des innern Sinns, in der *Psychologie*, als *Begierde* wieder, in welcher, als gleichfalls einer ersten Hemmung, alle innere Productivität beginnt. Dieser wahre Anfang der Natur, als solcher und sich selber überlassen, bringt schlechterdings noch nichts

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 68—69; Ueber die Extase, St. I., S. 14—15, 17—19, 21.

hervor: und obschon die Fülle alles Productionsvermögens mit den Angstschmerzen zur Geburt in sich tragend, so gibt er sich doch, — sofern er erregt, und seiner Bestimmung, immanent oder latent zu bleiben, entgegen, geöffnet, erhoben oder entzündet wird, — auch dann nur als negativ, als saugend, nehmend oder verzehrend kund, als Mangel und Bedürfniß oder als Hunger.[1] Dies Fürsichsein der Creatur nennt Baader das Naturcentrum, und spricht, wie Jacob Böhm (dem auch Schelling hierin gefolgt ist), fortwährend von einem doppelten Centrum: Jedes Partial-Leben ist zwar auch als in seinem Partial-Centrum involvirt zu betrachten; dieses einzelne Leben vermag aber nicht, sich von und für sich selbst zu evolviren. Vielmehr ist hierzu die Hülfe eines großen bereits evolvirten Lebens unumgänglich nöthig, eine bereits aufgeschlossene Sonne, welche, jener partiellen, gleichsam noch vergrabenen Sonne sich mittheilend, ihr das Complement zur reellen Existenz gibt. Gibt sich nun die Creatur dieser Universal-Sonne nicht ein, und verschließt sich gegen sie in Selbheit, so mag eine solche Creatur freilich so lange nicht zum freien Leben kommen. Der partielle Lebensproceß der Lebensgeburt dieser Creatur stimmt sodann mit jenem universalen Lebensproceß, mit der Central-Einheit, nicht ein. Der Zusammenhang des äußern Sonnenprocesses mit einem innern höhern ist bekannt; und die dunkele oder deutliche Erkenntniß dieses Zusammenhangs läßt sich in allen Religionen nachweisen.[2]

Wir nähern uns hier dem Hauptgedanken und Schlüssel der ganzen Denkweise Baaders, dem Principe seiner Religion, auf welches er Alles zurückführt, und das wir so eben im Allgemeinen angegeben haben. Das Ausführlichere hierüber ist in seiner Schrift: „Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens" enthalten, die auch, nach der Vorrede,

[1] Ueber die Begründnng der Ethik durch die Physik, S. 15—17.
[2] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 114—115, 117; Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 3, S. 309—310.

einen bedeutenden Theil eines umfassenden Werks über Religion ausmachen sollte.[1] Diese Sätze haben wir daher noch zum Schlusse auszüglich mitzutheilen, und von andern Schriften einzustreuen, was sich etwa auf ungezwungene Weise ihnen anreihen möchte.

Das Leben hat überall in und an sich schon einen hyperphysischen Charakter; die bisher als unausfüllbar gehaltene Spalte zwischen Natur und Gnade sieht der Theologe so sich füllen und schließen. Die Menschen wähnen wirklich allein, wie in, so auch von und für sich selber leben zu können, vergessend oder nicht eingedenk, daß doch auch dieses ihr inneres Leben nicht minder jeden Augenblick das Geschöpf von gewissen Elementar-Actionen höherer Ordnung ist. Eine Creatur, in welcher (wie immer) jenes Irionsrad (die Begierde) einmal entzündet, jener finstere Wurm des Lebens einmal zu Willen gekommen ist, kann, ohne der (und so öfter) Beihülfe eines sie nicht nur berührenden, sondern in dieses Geburtsrad sich selber von Innen uns eingebenden Gottes, nicht wieder zur Vollendung ihres Lebensgeburtsprocesses kommen. Folglich ist überall nur das zweit- oder wiedergeborene Leben wahrhaftes, vollkommenes, und darum bestehendes, ewiges Leben. Diese Ueberwindung oder Erschöpfung des Gegensatzes (sofern die Lebens- und Lichtgeburt gelingt) bezeugt sich sofort als dessen Umwandlung, wechselseitige Aneignung, oder was die Physiologen Assimilation nennen. Jeder Creatur Zeitleben hat keinen andern Zweck und Sinn, als jenes der bildenden, bauenden göttlichen Licht- und Liebe-Region zu werden.[2]

Dieser Begründungstrieb des Lebens kann auch als dessen Suchen (Sucht) nach Ruhe gedeutet werden. Aber suchend nach Ruhe findet das Leben vorerst die Unruhe, und als Streben sich zu begründen (Grund zu fassen) stört es sofort sich seinen

[1] Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens, S. v.

[2] Ebendaselbst, S. VI; S. 32, 36, 39, 41, 43—44.

An- und Abgrund auf (— wie in Schellings Abhandlung über die Freiheit, auf die Baader sich auch anderwärts[1] beruft). Der Dienst, den die Natur dem ethischen Leben in uns leistet, ist ein Tragen oder selbst Emporrichten desselben, als nämlich das Sich-Kundgeben, Sich-Aussprechen des Geistes begründend. Der Begründungsact jedes Wesens beruht auf zwei Thätigkeiten, dem Depressions-Act und dem Erhebungs-Act. In dieser Hinsicht kann man allerdings das Bestehen des Lebendigen als Folge eines aufgehaltenen Vergehens desselben betrachten, oder jede Bejahung (Aufgehen oder sich Erheben) des Lebens als aus einer doppelten Verneinung hervorgehend, d. h. aus einem Verneinen — wie Hegel sagt, Aufheben — des Verneinenden. Jedes endliche Wesen kann als eine Abschneidung (abscission) des unendlichen Raums betrachtet werden. Durch Selbstnegation des unendlichen Wesens eigentlich schafft dieses also das beschränkte Wesen. Diese Unterbrechung (suspension) des unendlichen Wesens, als zeugende Liebe, erwartet von Seiten des Geschöpfs als Gegenliebe (retour d'amour) eine Selbstnegation, und damit eine Wiederbejahung (réaffirmation) des zeugenden Wesens. (Hier spielt die absolute Negativität der Hegel'schen Philosophie herein.) Die vollendete Existenz einer Creatur, seine Gottseligkeit (béatitude), kann also, wie mein verehrter Freund Friedrich v. Meyer sagt, nur durch ein gegenseitiges und wechselseitiges Opfer zwischen Schöpfer und Geschöpf sich bewerkstelligen lassen.[2]

Der Conflict der das expansive Gegenstreben in sich erweckenden und erregenden condensiven Energie mit jener gibt sofort die Rotation, die Unruhe, d. h. eben die Aufstörung jenes Ab- und Ungrundes alles Lebens. Man mag nämlich des Lebens Aufgang von Außen als Feuer, oder von Innen als Begierde

[1] Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 4.

[2] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 1—2 (Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik, S. 10—11; Sur la notion du temps, p. 41; 25—26; Ueber die Extase, St. II., S. 6).

betrachten: so ist es dort, wie hier, ein Widerspruch (Widerstreit), in welchem dieser Ausgang wurzelt, und aus welchem das Leben, als gleichsam ihm zu entfliehen strebend, emporsteigt. Dieses Centrum naturae in seiner Aufstörung ist eben jenes chaotische Nichts, jene Untiefe, aus welcher, als dem Bestandlosen und Unsichtigen, das Bestehende und Sichtige geschaffen worden und wird. Jenes Nichts ist der nichtseiende Grund (Wurzel) alles Esoterischen und Creaturseins, welcher Grund kein anderer, als die ewige Natur als ein Vermögen Gottes ist, dessen Uebergang ad actum mit einer Erregung zusammenfällt, wodurch dasselbe gleichsam selbstisch, und sich als solches unterscheidend, hervor- oder emportritt. Diese Aufstörbarkeit des Lebensabgrundes macht die sogenannte labilitas jeder ins ewige (d. i. vollendete) Leben geschaffenen Creatur in ihrem ersten oder sogenannten Unschuldsstande aus: und sie ist untrennbar von dem Orgasm der Schöpfung selbst. Begreiflich wird auch hieraus, warum alles Leben, um sich bewähren, d. h. constituiren oder substanziren, zu können, die Feuertaufe der Versuchung durchgehen muß. Wäre der Mensch in dieser Versuchung bestanden (es waren ihm, wie bei Schlegel, zwei Möglichkeiten offen), so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern diesen auch außer sich in der Natur verbreitet. Die wirkliche Aufstörung tritt aber nur dann ein, wenn durch die Schuld der Creatur selbst jene differentiellen Momente sich bis zu einem negativen Integral zu potenziren vermögen. Da tritt jenes Nichts als vernichtend, jener aufgestörte Tod als tödtend in der Creatur empor.[1]

Man fängt an, sich darüber zu verständigen, daß jede Begründung oder Gestaltung dreigliederig ist; und man unterscheidet mit Recht an jedem seienden Gebilde das selbes Enthaltende,

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 2—5 (Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 4; Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 56).

das es Erfüllende, und endlich ein diese Beiden sich bekämpfenden Elemente oder Energien vereinendes Drittes. Das Leben kann nicht ohne Finsterniß und Licht begriffen werden. Finster, Feuer, Licht ist der Ternar, der sich hier zeigt. Angst und Freude sind die zwei Seinsweisen der matrix in jeder Geburt. Denn unmittelbar zeigt sich die Völle der Schwängerung im ersten Momente als jene Enge der peinlichen Verwickelung, der Finsterniß, Schwere, u. s. f.: wogegen im zweiten Moment, welcher jenen ersten in sich aufgehoben hielt, die Fülle der Entwickelung und mit ihr die expansive beseligende Freude, Licht und Leichte eintritt; und nichts kommt zur Geburt, was nicht erst seine erste Mutter bricht, d. h. jene erste unmittelbare Wesenheit aufhebt in einer zweiten. So wie das Princip der Negativität gegen Anderes oder der zehrenden Macht auf die Spitze getrieben sich befindet, schlägt es in das entgegengesetzte der sich gebenden und nährenden Liebe um. Wie das Fallende in sich zerfällt, so eint dagegen und hält zusammen das Tragende. Das wahrhafte centrum gravitatis ist eben nur das Licht-Centrum, und nach ihm tendirt jener Bildungstrieb und gründet nur in ihm. Nur das schaffende Princip kann das beleuchtende oder Erkenntniß-Princip sein. Das wahre eigene Sehen der Creatur wird nur durch ein Eingerücktsein in das Ursehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, begriffen. Auch Gott erkennt sich ja blos, indem er sich hervorbringt (also in der Menschwerdung). Ist nun aber das Leben in seiner ganzen Offenbarungsscale überall was Anderes, als der Effect eines solchen Rapports einer niedrigern Natur mit einer höhern, welche letzte eben nur hierdurch belebend, so wie jene belebt sich offenbart? Nicht erhoben werden ist Sinken; und eben in diesem besonnenen Selbstmorde des edlern Lebens, und dem eigenmächtigen Erhebenwollen der schlechten Selbstheit an seine Stelle und Stätte, besteht die Sünde. Das ethisch Böse ist ewig unvermögend, den untrennbaren Zusammenhang des Geistes (Gottes) mit der Natur durch wahrhafte Begründung des eignen

Selbsts (Ichs oder der eignen Lüge) in und durch die Natur aufzuheben. Die Geburt der freien allgemeinsamen und allgenügenden Liebe aus und über der peinlichen allbedürfenden Noth und Armuth der die Brust beengenden Begierde ist die Geburt der Tugend aus der Sünde. Da die Creatur, als das Einzelne im Weltorganismus, unter keiner andern Bedingung in diesem ihre eigene Causalität geltend machen darf können, als unter der, daß ihr eigner Grund und Lebensbasis dem allgemeinen Grunde oder der gemeinsamen Natur einverleibt — der Schwerpunkt des Systems unverrückt — bleibt: so begreift man, wie das Nichtzusammenfallen des partiellen Schwerpunkts mit dem gemeinsamen die eigene Causalität dieser Creatur unfruchtbar machen muß. Nur durch Theilhaftigwerden der göttlichen Natur kann der Mensch gut sein (denn Niemand ist gut, als der einige Gott); er braucht aber hierzu nicht etwa seine Individualität, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, als ob diese (d. h. sein Gewordensein zur Creatur) die Sünde wäre (was Schelling anfänglich behauptet hatte), sondern nur die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, seine eigene Lüge zu opfern.[1]

Das Höchste, dessen die menschliche Natur fähig ist, ist: daß jede gelungene Erhebung des Menschen in die ihm höhere (d. i. göttliche) Region oder Natur sich fixirt, d. h. daß selbe eine wahrhafte organische Einerzeugung (Ein- oder In-Eins-Bildung, Einverleibung) in diese höhere Region (wenigst ein einzelner Moment derselben) ist, welche letztere sohin in demselben Verhältnisse belebend in der Geistesnatur als ihrem Leib (Organ) aufgeht, als diese durch sie und in ihr belebt, jene begründend, diese begründet. Wich der Gott vernehmende Geist aus seinem

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 7—8, 37, 39 (Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 84—85), 9—11, 14 (Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 106, 124, 158; Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik, S. 24, 22, 26, 32).

Normal-Verhalten zur göttlichen Natur über ihm, so mußte auch sein Verhalten zur nicht-intelligenten Natur unter ihm sich abändern: so wie umgekehrt jeder Schritt zur Restitution in jenes Normal-Verhalten sofort in einem entsprechenden andern Verhalten der nicht-intelligenten Natur zum gottvernehmenden Geist oder Vernunftwesen sich bewähren muß. Die Finsterniß, der Erd- oder Weltschatten, über den der Mensch in der ihn umgebenden Natur dermalen klagt, ist eigentlich nur sein eigen Werk, weil nämlich diese Natur nur darum finster ist, weil sie in dem Menschen-Schatten steht. Die Urbestimmung des Menschen war, das Paradies zu bauen, und selbes erst über die Erde, sodann übers ganze Universum zu verbreiten. Aber sich selbst aus dem Ewigen, dem wahren Licht oder Wissen, wendend in diese Zeit, wollte er nicht mehr in Gott offenbar sein, sondern nun in den Creaturen, anstatt sie durch sich in Gott wieder zu offenbaren. Und so ging er denn in diesen Creaturen unter, wie sie selbst in ihm untergingen, den Fluch Gottes (dessen Flucht) nicht nur in sich erweckend, sondern selben auch in diese an ihn angewiesenen Creaturen bringend. Nicht nur der Mensch ist schon in seinem Erdenleben des theilweisen Erhobenwerdens in die göttliche Natur fähig, sondern selbst die Naturen unter ihm sind einer ähnlichen ihrer Urnatur entsprechenden Verklärung durch ihn fähig. Der irdische Wiederbringungsproceß durchläuft mit jenem im Menschen völlig gleiche Momente; und beide Processe spiegeln sich in einander. Der Fall des Menschen in die Natur (seine Materialisirung) tritt daher mit der Verderbniß dieser Natur zugleich ein. Das gute Princip nimmt zuerst vom Menschen in seiner Region der Principien Besitz, sodann in seiner geistigen Region (als jener der Organe), und dringt zuletzt erst bis in die Region der Werkzeuge (oder die seines Leibes) ein und vor. [1]

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 17, 22–24, 26–27 (Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 54–55, 61),

In der scheinbaren Zeit, und so lange der Mensch sich darin hält, findet er nicht die totale Thätigkeit des Centrum, den totalen Gott. Alles, was sich in Raum und Zeit ihm darbietet, ladet ihn (sanft oder unsanft) ein, aus denselben herauszutreten. Wie jeder Bruch der Einheit an Werth verliert, in je höhere Potenzen er erhoben wird, und durch diese Progression dem Nichts zuwächst: so kann jedes zeitliche Wesen, als gleichfalls ein Bruch der Einheit und kein Ganzes, sich durch seine Erhebung zu seinen Potenzen nur immer mehr von der centralen Einheit entfernen, und im Wachsen sich immer mehr erschöpfen. So ergibt der Begriff der Zeit die Idee eines Erlösers und Mittlers als nothwendig. Nachdem die centrale Offenbarung Gottes in der Creatur einmal in die Latenz getreten, sehen wir eine peripherische an ihrer Stelle aufgehen. Sohn und Sonne scheinen durch den Mittelbegriff Söhnen, Versöhnen, dieselbe Bedeutung zu erhalten. In der That deutete die äußere Sonne symbolisch und gleichsam prophetisch von jeher auf eine innere psychische, als Heiland und Friedefürst, in welchem, als dem Menschensohne, das imperium in naturam völlig wieder hergestellt ist. Indem das gefallene Wesen nicht mehr in unmittelbarer und directer Verbindung mit dem Centrum steht, so muß dieses Centrum selbst sich durch seine herablassende Liebe in einer Art von deprimirtem Zustande befinden. Aber seht hier den Kunstgriff dieser Liebe! Indem das zeugende Centrum dadurch, daß es wiedererzeugend wird, tiefer in sich selbst herabsteigen muß, um daraus die wiedergebährende Emanation zu schöpfen: so findet es auch das Mittel, tiefer in die wiederzugebährenden Wesen einzudringen; so daß sie nach der Wiedergeburt und Wiederherstellung inniger mit dem zeugenden Centrum vereint sein werden, als vor ihrem Falle. Die ursprüngliche Aufgabe des Menschen in der Zeit war gewesen, alle Strahlen der centralen Thätigkeit des Worts in seinem Wesen nach und nach zu vereinigen, und das Wort auf diese Weise Mensch werden

zu lassen. Wie man weiß, übernahm aber Gott selbst diese Menschwerdung, nachdem der Mensch seine Pflicht nicht erfüllte.[1] Der Mensch hätte also, nach Baader, wenn er nur gewollt hätte, von sich selbst Gott sein können, wie denn schon oben die Zufälligkeit des Sündenfalls ausgesprochen wurde. Ist eine solche Behauptung nicht aber gerade der Hochmuthsteufel, den er der Kantischen Moral, und aller modernen Philosophie, selbst vorwirft?[2] Und dann, wie verträgt sich dies mit der so eben ausgesprochenen Ansicht, daß der Mensch erst, nachdem er durch den Fall (den Baader daher auch eine felix culpa nennt[3]) hindurchgegangen, zur vollendeten Einheit mit Gott gekommen sei?

Gott ist nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, keine abstracte Einfachheit: sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und hiermit in sich selber immer wiederkehrende, actuose und pulsirende Einheit. Gott, als ewiges Leben, ist ein ewiges Sein und ein ewiges Werden zugleich; als Letzteres ist aber Gott gleichsam ein ewig fortgehender Proceß (die vollendete Bewegung des Lebens), dessen drei Momente Ursprung oder Abfall, Dauer oder Erhaltung, Rückkehr oder Wiederherstellung sind. Ein Wesen vollendet sich nur damit in sich selbst, daß es sich in sich selber ergründet, erfaßt oder offenbar ist; was aber nur durch ein eigenes inneres sich gleichsam Verdoppeln oder sich als Faßliches und Ergründbares in sich Hervorbringen geschieht. Da nun aber diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch Reunion jenes Verdoppelten (des genitor und genitus), so ist die Lehre vom absoluten Gott zugleich

[1] Sur la notion du temps, p. 17—22 (Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 466; H. 3, S. 309—310; Ueber die Ekstase, St. II., S. 10), 35.

[2] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 54 Anm.

[3] Fermenta cognitionis, H. V., S. 58—59.

stene vom Dreifaltigen. Nur auf solche Weise wird die Vollendung des Kreislaufs des Lebens im Ternar begreiflich, indem der Vater, sich gleichsam verzehrend in der Zeugung des Sohns, als Geist von dem Gezeugten wieder in sich zurückkehrt, im Sohne mit Wohlgefallen ruhend, und doch wirksam schaffend von ihm ausgehend. Das Eine, das Alles ist, hebt sich hier in die Zwei (die Durchgangszahl alles Reducirens und Destruirens) auf, um durch die Creatur sich wieder zu restituiren. Diese Reduction ist kein einfaches Wiederbringen, sondern eine Potenzirung oder Verherrlichung. Das Sein Gottes in der Creatur ist der Geist. Der untrennbare Zusammenhang des Lebens, als Geistes, Blüthe und Krone der Natur, mit ihr, bürgt für die ewige Fortdauer des Lebens selbst. Könnte man dieses ewige Band trennen, könnte man Gott naturlos, die Natur gottlos machen: so verschwänden Beide, und, anstatt des sich offenbarenden Gottes, bliebe nur ein Gott in potentia übrig.[1] So lassen bei diesen, wie bei andern Abtrünnigen, die Nackenschläge der Naturphilosophie noch sattsam deutliche Spuren einer verhallenden Speculation zurück.

C. Steffens.

Henrich Steffens wurde am 2. Mai 1773 zu Stawanger in Norwegen geboren. Er gehörte zu den frühreifen Knaben. In seinem zwölften Jahre zog er von Helsingör nach Roeskilde, wohin sein Vater als Regimentsarzt versetzt wurde: zwei Jahre später nach Kopenhagen. Jedes religiöse Gefühl verdankte er seiner Mutter. Schon in seiner Kindheit fühlte er sich mit Andacht zur Natur hingezogen, die ihm die ungetrübtesten Genüsse

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 21 (Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 462; Sur la notion du temps, p. 7), 34—35; Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 6; Fermenta cognitionis, H. III., S. 30; Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 36; Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 3, S. 312.

gewährte und mit Seligkeit durchdrang. Aus diesem innigen, freudigen, einsamen Naturleben entsprang seine Liebe für die Naturforschung. Ursprünglich hatte er sich zum Geistlichen bestimmt.[1] Seit 1796 docirte er zuerst an der Universität Kiel. Dann ging er auf Reisen, und wählte Deutschland zu seinem Aufenthalte. Er wurde mit Schelling genau bekannt, als dieser gerade auf dem höchsten Gipfel seines Ruhmes stand, und griff in die Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie thätig ein. Unter Anderem lieferte er Beiträge zu Schellings Zeitschrift für speculative Physik (auch 1808 noch in die Jahrbücher der Medicin), in welcher dieser die größte Eigenthümlichkeit seines Standpunkts niedergelegt hat: und erinnerte sich später nicht ohne Rührung an jene lebendige Zeit, deren bedeutungsvolles Streben zu theilen ihm vergönnt gewesen sei.[2] Noch 1805 rückte Steffens in die Jenaische Literatur-Zeitung einen noch ganz im Sinne des Identitätssystems verfaßten Aufsatz „Schelling'sche Naturphilosophie" betitelt, ein, worin es unter Anderem heißt: „Die unwandelbare Gesinnung ist eins mit der Urmaterie der Welt."[3] Dieses Ergriffensein von dem mächtigen deutschen Geiste verschaffte ihm 1804 einen Ruf als Professor in Halle, nachdem er auf einige Zeit in sein Vaterland zurückgekehrt war, und von 1802—1804 auf der Kopenhagener Universität gelehrt hatte. Seit 1811 bekleidete er die Professur der Physik in Breslau. Im Jahre 1813 wohnte er dem Feldzuge gegen Napoleon bei. Im Jahre 1825 besuchte er die entfernten Freunde in seinem Vaterlande; und da der Ruf, „als Neophyt des Glaubens ist er ein Apostat des Wissens geworden," auch zu ihnen gedrungen: so „wunderten sie sich nicht wenig, als sie denselben heitern, an

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 25—26; 56, 58, 32—34, 60.

[2] Steffens: Alt und Neu (1821), Bd. I., S. 67 (75).

[3] Ebendaselbst, S. 85—114 (112).

[4] Steffens: Caricaturen des Heiligsten, Th. II., Vorrede, S. VII.

Allem lebendig theilnehmenden unbefangenen Mann noch immer vor sich sahen." [1] Doch scheinen seine deutschen Freunde ein anderes Verfahren beobachtet zu haben. Sie tadelten ihn, daß er in Breslau Conventikeln beiwohnte; und viele haben sich von ihm abgewandt. [2] Seit 1832 ist er Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin, nachdem er schon früher diese Stadt öfter besucht und auch einmal während eines Semesters hier mit vielem Beifall Vorlesungen gehalten. Bald nachdem er Berlin zu seinem bleibenden Wohnsitz gemacht, wurde er als Mitglied in die Akademie aufgenommen, welche damit ihre feindselige Stellung gegen die neuere Philosophie aufzugeben gesonnen scheint. Steffens repräsentirt die Totalität in der Schelling'schen Schule, indem er ihre Principien allgemeiner anzuwenden, und die Beziehung von Natur und Geist am durchgreifendsten und systematischsten nachzuweisen unternahm. Daher gelang es ihm auch, Berlin zum Wirkungskreise seines Alters zu machen. Hierher sind nämlich immer die reifsten Vertreter jeder großen Richtung der neuesten Philosophie hingezogen worden: Fichte und Schleiermacher als die Vollender des subjectiven Idealismus, Steffens und Solger als die höchsten Spitzen des objectiven Idealismus, endlich Hegel, der Gipfel des ganzen Gebäudes.

Diese Totalität der Schelling'schen Schule liegt in Steffens' Schriften klar zu Tage: 1) In den „Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft," 1806, nähert er sich Oken und dem Formalismus der Naturphilosophie. 2) Die geistige Seite des Wissens stellt er dar in den „Caricaturen des Heiligsten," 2 Theile, 1819—1821; denen sich eine Flugschrift „Die gute Sache," 1819, anschließt. 3) In einer dritten Reihe von Schriften wird nun die von Anfang an zu Grunde gelegte Einheit von Natur und Geist von verschiedenen Richtungen her erörtert. a) Erstens wird

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 16.

[2] Ebendaselbst, S. 142—143.

die „ewige" Natur als ein Geschichtliches, in zeitlicher Entwicklung Begriffenes, und somit Geistiges betrachtet, was Herder schon angedeutet habe und Steffens selbst als das Hauptthema seines Lebens und das höchste Ziel aller seiner Untersuchungen ansieht.[1] Hierher rechne ich die „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde" (erster Theil, 1801); und die „Polemischen Blätter zur Beförderung der speculativen Physik," zwei Hefte, 1834—1835, in welchen er gegen die Abstractionen und Hypothesen der empirischen Physik sehr gut den speculativen Gedanken der Naturphilosophie aufrecht zu erhalten weiß. Im ersten Hefte, „Zur Geschichte der heutigen Physik," zeigt er, wie die ursprüngliche Vereinigung des Geistes mit der Natur auch schon eine ältere Ansicht, z. B. Roger Baco's, gewesen, die mechanische (quantitative) Physik im siebzehnten Jahrhundert vollendet worden sei, und man erst im achtzehnten Jahrhundert von den blos quantitativen Verhältnissen zu den qualitativen Gegensätzen des Magnetismus, der Elektricität und Chemie, d. h. zu einer qualitativen (dynamischen) Physik, sich erhoben habe, bis in unserm Jahrhundert eine bedeutungsvolle Vereinigung aller Haupterscheinungen der Natur zu Einem Geiste, die Morgenröthe der Naturwissenschaften, eingetreten sei.[2] Das zweite Heft, „Zur Geologie," das sich den Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde anschließt, soll eine strenge Prüfung seiner eignen Unter-

---

[1] Polemische Blätter, H. I., Vorrede, S. vi; Alt und Neu, Bd. I., Vorwort, S. iii—iv, vi; Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 97 (254). — Schelling, den er in der letzten Stelle als Gewährsmann anführt, will aber durchaus nicht eine solche „Geschichte der Natur-Objecte, sondern nur der hervorbringenden Natur selbst" statuiren: so daß also nicht in der Zeit die Gegenstände der Natur allmälig aus einander hervorgegangen wären, sondern nur dem Begriffe nach, und man sich die Natur blos „vorstellen" könnte, „als wenn sie die Mannigfaltigkeit ihrer Productionen durch stetige Abweichungen von einem ursprünglichen Original allmälig hervorgebracht hätte."

[2] Polemische Blätter, H. I., S. 21, 74, 89—91, 96, 105—117.

nehmung liefern, und sie damit zugleich bestätigen.[1] b) Zweitens wird umgekehrt der Geist als ein auf der Natur Beruhendes und in inniger Einheit mit ihr Bleibendes in der „Anthropologie" (2 Bände, 1822), ungefähr im Schubert'schen Sinne, aufgefaßt. c) Endlich wendet Steffens sich, besonders durch Scheibels Kanzelvorträge angeregt, ganz der mystisch-religiösen Seite, wie Franz v. Baader zu, und wirft sich „die Frechheit seines frühern Wissens" selber vor.[2] Hierher gehören die Schriften: „Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde," 1824 (2. Auflage 1831); und „Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist," 1831. Auch im Politischen schließt er sich vielleicht mit zu viel ausgesprochener Absichtlichkeit, am meisten in seinem neuesten Romane, den Ansichten Baaders an. Seine frühern Dichtungen aber verdanken zum Theil den großen poetischen Reiz, den sie haben, schon dem Umstande, daß das speculative Bewußtsein der Naturphilosophie ihren fernen Hintergrund ausmacht.

1. Die Naturwissenschaft. Die Natur, nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen, kann aus sich selbst begriffen werden, ohne äußere Hülfe von Hypothesen und Principien, die, wenn sie als das äußerlich Bestimmende und Regierende hervortreten, gleich schlecht und verwerflich sind. Einigen, die sich haben sagen lassen, wie Alles in der Totalität sei, erscheint Alles als ein Unbestimmtes, als Andacht, Ahnung, Anbetung, was sich nicht mit der klaren Vernunft fassen läßt, weil diese Alles auf die bestimmteste Weise anschauet; sie fassen daher dieses Unbestimmte mit dem heiligen Willen, mit Frömmigkeit. Aber in der Wissenschaft gilt nicht die Gesinnung allein. Wissenschaft ist Vernichtung eines Gegensatzes. Was nicht ursprünglich vereinigt und eins war mit dem Geiste, ist nicht für das Wissen;

---

[1] Polemische Blätter, H. I., Vorrede, S. VI; H. II., S. 5—6.

[2] Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben (1831), Vorbericht, S. IV—VIII (S. 184).

denn das Wissen besitzt keine schöpferische Kraft. Die jugendliche Geschichte der Menschen stellt glückliche Geschlechter dar, die mit der Natur innig verbündet waren. Die Trennung von der Natur, die das Wissen schafft, wird durch Philosophie glücklich gehoben. Das Wesen im Wissen ist nichts Einzelnes, sondern das Sichtbarwerden des Unendlichen selbst, die unmittelbare Offenbarung der mit sich selbst einigen geistigen Natur. Das wahre Erkennen wird nur da sein, wo Denken und Sein identisch werden.[1] Später fällt Steffens freilich in eine Gefühls- und Erfahrungsphilosophie,[2] und die Akatalepsie der Glaubensphilosophie, nicht ohne Parodie der Speculation, zurück: Wir wollen nichts erklären, nichts ableiten aus Gott, als wäre er etwa ein Grundbegriff des menschlichen Denkens. Wir wagen sein unerforschliches (!) Sein und Wesen nur so speculativ (in speculo) zu betrachten, wie es sich uns hat offenbaren wollen durch die zwiefache Offenbarung, nicht von Angesicht zu Angesicht: durch die heilige Schrift und durch die Natur.[3] Und diese doppelte Offenbarung soll Gott so wenig geholfen haben, daß er sich doch noch den Unbekannten nennen lassen muß? Im gegen-

---

[1] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. IV, VI, IX—X, XII; S. 2.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 59, 380; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 103—104. — Schon Schelling (Siehe Oben, S. 225) hätte ihn lehren sollen, daß Erfahrung und aprioristische „Entwickelung der Begriffe" gar nicht, wie er hier in der zuletzt angeführten Stelle behauptet, sich widersprechen, noch das Resultat solcher Entwickelung ein „früher schon" von Außen „Gegebenes" zu sein brauche. Auch spricht er sich ein ander Mal (Polemische Blätter, Heft I., S. 62) über das Verhältniß der Philosophie zur Erfahrung, das die spätere Naturphilosophie immer weniger abweisen konnte, sehr schön und ganz genügend aus: „Die Vernunft ist nie zu retten, wenn ihre geschichtliche Entwickelung nicht als ihre höchste, wesentlichste Form erscheint; und in diesem Sinne ist alle Philosophie Erfahrung," — nicht aber der sinnlichen, sondern der intelligiblen Welt selber.

[3] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 127—128, 171—172; Anthropologie, Bd. I., S. 204 (380, 283), 365 (Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 506, 724—725; Alt und Neu, Bd. I., S. 127—130).

wärtiger Schrift aber läßt Steffens noch Sätze über die Absolutheit der Vernunft u. s. w. folgen, die sich besonders dem zweiten Hefte des zweiten Bandes der Schelling'schen Zeitschrift für speculative Physik genau anschließen. Sonst lehnen sich die hier aufgestellten Gedanken nicht nur der konstruirenden Naturphilosophie Schellings, wie sie in der Neuen Zeitschrift, dem Bruno und der Methodenlehre sich findet, sondern sogar dem Ersten Entwurfe, selbst auch der theosophischen Naturphilosophie an. Doch ist jener Entwurf auch noch in spätern Schriften von Steffens wiederzuerkennen.

Die Geschichte ist das ewige Vorbild der Natur, die Natur das ewige Abbild und Gleichniß der Geschichte. Die ewige Wahrheit ist da, wo die Natur keinen Schatten ins Erkennen wirft, das Erkennen keine Gewalt über die Natur ausübt, wo Beide völlig unzertrennbar sind. (Die Geschichte als Ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als Ein Ganzes sind in einer beständigen innern geheimen Verbindung. Die felsenfeste Zuversicht, die diese beiden Formen umfaßt, und den unvergänglichen Standpunkt der edelsten Seele bezeichnet, ist der Glaube.) Das Absolute, insofern es die Indifferenz aller Dimensionen ist, ist die Materie; sie ist ewig, und das Absolute der Natur selbst.[1] Auch über Licht, Schwere, Organisation, Magnetismus, Elektricität u. s. w., entfernt Steffens sich im Wesentlichen nicht von den Schelling'schen Bestimmungen. Doch nun kommt ein Sprung ins Entgegengesetzte, den indessen auch schon Schelling, jedoch nicht so entschieden, in seinem theosophischen Standpunkt machte. Schon in der Einleitung wurde Schleiermacher (dem Steffens sich in mehreren Punkten — auch z. B. darin, daß er keine Schule stiften wolle, Sinn für das Eigenthümliche die herrlichste Gabe Gottes nennt,

---

[1] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 11—12 (Anthropologie, Bd. I., S. 345; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 16), 23.

Erkenntniß nur für annähernd hält [1] u. s. f. — anschließt), als der Eine gerühmt, „dem die Formen des Menschlichen in reiner Eigenthümlichkeit zu fassen vergönnt ward.“ Jetzt heißt es sogar: Nur das Individuelle hat wissenschaftliches Interesse. Die wahre Individualität ist nicht unter den Bedingungen der Zeit und des Raums, sondern ewig. Das wahre Sein des Ganzen (diese Kategorie ist auch pantheistisch genug) ist nur dann, wenn die Ewigkeit des Einzelnen (überhaupt, wie Oken wollte, oder eines jeden? Steffens nimmt die zweite Alternative an [2]) gesichert ist. Die Geschichte entwickelt die Eigenthümlichkeit der Person, die göttliche Gabe, je mehr das, was in ihr die Masse genannt werden kann, nämlich das Böse, überwunden wird. [3] Im Gegentheil hat der höher gebildete Zustand eines Volks die Kraft, die Particularitäten zu überwinden. Und Steffens setzt selbst hinzu, er wolle nicht ausmachen, ob eine Lehre, die die Ewigkeit des Eigenthümlichen lehrt, auch Philosophie heißen darf. [4]

Zwei Extreme der quantitativen Differenz sind auf der Erde als Zwischenstufen des relativen Erkennens. Das Extrem der Universalität heißt Masse, das Extrem der Individualität Seele. Wo Beide absolut sind, fassen sie ihr Entgegengesetztes ganz in sich: da wird Masse Materie, und Seele Geist. Ein jedes Erscheinende hat eine doppelte Natur: eine, durch welche es als Masse in der Materie; eine, durch welche es als Seele im Geiste ist. Seele und Masse sind nothwendig getrennt (aus einander gehalten), und nur durch die absolute Trennung — in der Materie und im Geiste — ewig vereinigt. Die ewige Materie in der Masse ist die Schwere; der ewige Geist in der Seele ist die Vernunft, als Centrum des Lichts

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 96, 105 (Alt und Neu, Bd. I., S. 147); Polem. Blätter, H. II., S. 150; Von der falschen Theologie, S. 124.

[2] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 38.

[3] Grundzüge der philosoph. Naturwissenschaft, S. xxii; S. 36—37; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 131 (199).

[4] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 135.

und der Activität. Das Universum ist das Bild der ewigen Gegenwart der Materie, die Menschenorganisation das Bild der ewigen Gegenwart des Geistes.[1] Mit der schon hier in den Principien sichtbaren Tendenz zu einem religiösen Dualismus verbindet sich im Einzelnen das Schematisiren, wie es bei Oken nicht bunter angetroffen werden kann: so wenn z. B. auf das Schema der Subjectivität und Objectivität nach und nach Schwere und Licht, die Vegetation und Animalisation, Weibliches und Männliches, Vögel und Säugethiere u. s. f. angewendet werden.[2] Ein noch weit durchgreifenderes Schema, „durch welches die Natur den ewigen Rhythmus ihrer eignen Construction offenbart hat," ist die Quadtuplicität der Weltgegenden, die in der Baader'schen Schrift: „Ueber das Pythagoreische Quadrat" vorkommt, und von Steffens bis auf die Temperamente, Menschenracen und Lebensalter ausgedehnt wird.[3] —

In Bezug auf Geologie und Geognosie, Wissenschaften, mit denen Steffens sich am meisten beschäftigt hat, spricht er immer, wie alle Geognosten, von ältern und jüngern Urgebirgen, Flötzgebirgen u. s. f.; und wenn er auch „die vergangenen Epochen der Erdbildung," wegen der „unendlichen Tiefe der Vergangenheit," nicht „durch Jahrzahlen bestimmen" will, so hält er doch an ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge fest.[4] Schelling und Schubert stellten im Gegentheil den richtigen Gedanken einer Priorität und Posteriorität der Würde nach auf, wenn sie auch manchmal in die Vorstellung einer zeitlichen Priorität und Posteriorität zurückfallen, als ob ein Gebilde ohne das andere bestehen könnte und Bedeutung hätte. Ja selbst Steffens kann sich des Gedankens der Simultaneität aller organischen Formen nicht erwehren,[5]

[1] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 85, 87.
[2] Ebendaselbst, S. 66—68, 80—81.
[3] Ebendaselbst, S. 38—48 (44), 59, 89—95 u. s. f., 194—198.
[4] Ebendaselbst, S. 100, 113, 118, 86.
[5] Polemische Blätter, H. II., S. 150.

obgleich sie seine ganze Theorie der Geschichte der Erde umstoßen würde. In der Anthropologie sagt er sogar: Organisches und Anorganisches setzen sich voraus; und sind in und mit einander geworden. So erzeugt sich dem Wesen nach in der Natur nichts, und nichts geht zu Grunde. Ein jeder Wurm, ein jedes Thier der niedrigsten Stufe mit derjenigen Gestalt, die der gegenwärtigen Epoche eigen ist, setzt alle andern thierischen Formen, selbst das ganze Heer der höhern Thiere, Vögel und Säugethiere, voraus.[1] Natürlich, denn die Gestalt des Wurms ist nur eine Abstraction des Typus des thierischen Organismus, die ohne die Totalität nicht bestehen kann. Warum soll es nun in der Urzeit anders gewesen sein? Warum denn Gott bei der Schöpfung das Vollkommene aus dem Unvollkommenen gebildet haben? Nur der Geschichte, weil sie freie That des Menschengeschlechts, ist es eigenthümlich, diesen Weg der zeitlichen Entwickelung zu gehen, damit jenes sich zu dem mache, was es als seine Bestimmung erfaßt; und lediglich hier ist das Vollkommenste nicht als existirend, sondern nur an sich das Erste. Muß denn die speculative Philosophie es jenem religiös geworden sein wollenden Naturalismus vorhalten, daß die absolute Allmacht der göttlichen Vernunft nicht nach und nach ihre Werke formirt, sondern im Nu geschaffen hat, ohne der Zeit dazu zu bedürfen, also, mit andern Worten, ewig Schöpfer ist? Und ist solche allmälige mühsame zu Stande Bringung des Universums nicht eine ganz naturalistische Religionslehre? Es ist als habe Gott der Natur einige nützliche Kräfte mitgegeben, vermittelst deren sie sich nun langsam selber habe helfen müssen, um zu einem erklecklichen Resultate zu gelangen. Sind aber die Kräfte ewig, wie Steffens nicht in Abrede steht, so auch die Aeußerungen oder das Geschaffene; denn wie weit eine Kraft reiche, läßt sich

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 11, 302; Bd. I., S. 156 (Bd. II., S. 308—309).

eben nur an ihrer Wirkung erkennen. Einen geschichtlichen Punkt (dies gaben wir bei Schubert zu) hat die Natur allerdings gehabt, insofern sie nämlich — durch die große Katastrophe, wie Schubert schon es nannte, (vor welcher nach Steffens der Winkel der Ekliptik 90° und eine tropische Vegetation am Nordpole war [1]) — zum Wohnsitz des Menschen geeignet wurde. Als die Zeit erfüllt war, damit die Entwickelung des Geistes beginne (das Wann, da es nur ein Schein ist, ist absolut gleichgültig), schlug der Blitz der höhern Lebendigkeit in die Erde, und sie wurde eine andere. Die ungeheuren Thiergebilde der Urwelt z. B., mit denen die Kraft des Menschen sich nicht hätte messen können, mußten verschwinden. [2] Beweist dies aber eine zeitliche Bildung der Urgebirgsarten, in denen keine animalischen und vegetabilischen Ueberreste vorkommen, der einzige Grund für ihr Entstandensein? Und so behauptet auch Heim schon irgendwo in seiner Beschreibung des Thüringer Waldes alle Urgebirgsarten, die er in Kern- und Schaalgestein eintheilt, als gleichzeitig. Feuer mochte dann Spitzen in die Höhe getrieben, und Wasser nach und nach die von denselben losgerissenen Trümmer als Flötzläger abgesetzt haben, mit ihnen eine präadamitische Thier- und Pflanzenwelt, die ebensowenig als das Mineralreich in einer bestimmten Zeit entstanden ist, begrabend. Aber was braucht es auch dazu vieler Jahrtausende? Will man so streng der Bibel folgen, [3] warum soll Gott nicht in wenigen Tagen schon diese Revolution vor sich gebracht haben können? Beide Processe, des Vulcanismus und Neptunismus, sind gleichzeitig und durchkreuzen sich. [4] Die partiellen, länger anhaltenden Nachwehen dieses

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 223, 280, 427, 430—431, 454, 474; Alt und Neu, Bd. II., S. 141—142.

[2] Vergl. Polemische Blätter, H. II., S. 108.

[3] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 182, 265.

[4] Vergl. Steffens' Polemische Blätter, H. II., S. 47—48; Schubert: Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 498.

Processes, welche meist die aufgeschwemmten Gebirge bildeten,[1] z. B. die noachische, ogygische, deukalionische und cimbrische Fluth, die Flötzgebirge in die Lage der Urgebirge versetzend,[2] können auch die Ursache fossiler Menschenknochen sein, deren Existenz jetzt nicht mehr geleugnet werden darf.[3]

Ueber das Bestreben, alle einzelnen Gebirgsschichten in eine allmälige zeitliche Entwickelung zu versetzen, sagte Hegel in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie, die ich im Winter 18 $\frac{23}{24}$ nachschrieb: „Die Erklärung ist, daß man die Weise des Nebeneinander in die Weise des Nacheinander verwandelt. Diese Verwandlung hat eigentlich kein vernünftiges Interesse." „„Die höhern Gebirge sind die Grundlage der niedern; also sind sie älter."" „Das ist eine leichte Einsicht. Der innere Zusammenhang ist das Wesentliche, wie das Eine sich zum Andern verhält. Das Nacheinander thut nichts dazu." Wenn Steffens nun sagt: „Die Versteinerungen der Uebergangsgebirge sind solche, die als die niedrigsten Thiere sich der Pflanzenform, oder als die niedrigsten Pflanzen sich der Thierform am meisten nähern. Die Versteinerungen der ältesten Flötzgebirge steigen nur bis zur Organisation der Fische. In den jüngsten finden wir auch Amphibien und Vögel;"[4] so läßt sich die Zeit leicht wieder in den Raum zurück übersetzen. Denn es ist sehr erklärlich, daß, ungeachtet der Gleichzeitigkeit aller dieser organischen Gebilde, mit

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 71—72.

[2] Dies beweist das Sandsteingebirge der sächsischen und böhmischen Schweiz, deren höchste Spitzen, nämlich da, wo aus größerer Tiefe geschmolzenes Urgebirge in die Höhe getrieben wurde, aus Basalt (doch lassen Andere ihn aus dem Wasser entspringen) bestehen.

[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 306—315; Steffens' Anthropologie, Bd. I., S. 441—444; Steffens' Polemische Blätter, H. II., S. 111—115.

[4] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 123 (Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 86—88; Anthropologie, Bd. I., S. 135). — In den Polemischen Blättern (H. I., S. 139; H. II., S. 19) führt er an, daß „Cuvier's glänzende Untersuchungen diese Ansicht bestätigt haben."

den schwersten Niederschlägen die am Boden haftenden Pflanzen, dann die Fische, die im Grunde der Gewässer wohnen, herabgezogen wurden, während die Vögel, nur durch den Hungertod überwunden, von den Wassern zuletzt ergriffen wurden, und so am höchsten zu liegen kamen.[1] Ist hierbei nicht wieder ganz natürlich, daß Sumpf- und Wasservögel-Knochen am ehesten gefunden wurden?[2] Konnten nicht auch die Amphibien (ohnehin die Säugethiere[3]), vor den steigenden Wassern auf die Landspitzen fliehend, sich länger als die Fische schützen? Eine ältere (auch von Schubert gewissermaßen wieder aufgenommene[4]) Ansicht sah sogar alle Flötzgebirge als ursprüngliche Gebirge der Schöpfung an, und somit die Versteinerungen als Gestalten der Natur, die, ohne jemals Organisationen gewesen zu sein, gleichzeitig mit dem Schöpfungsact, organische Formen nur nachahmten.[5] Wenn Steffens aber auch das von uns so eben Aufgestellte als eine ältere Ansicht verwirft,[6] so wäre es uns ein Leichtes, dasselbe zur Noth schon dadurch zu schützen, daß wir damit die neuere Behauptung mehrerer Epochen verbänden. Denn zugestanden, daß die große Revolution in Absätzen vor sich gegangen (und warum sollen es dann nicht gerade sechs gewesen sein?): so könnte man annehmen, daß anfänglich, wo die Gewalt der Elemente wüthender gewesen, nur die niedrigsten Stufen der Vegetation und Animalisation, die dem Wasser zugehören, aus frühern (wenn auch nicht der noachischen Arche zu verdankenden) Ueberresten dieser Gattungen entsprungen, wieder begraben wurden, bis mit sich legender Wildheit der Gewässer auch die höhern

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 287.

[2] Polemische Blätter, Heft II., S. 107.

[3] Dies Argument gegen die allmälige Entwickelung der organischen Welt kommt auch schon bei Schubert, dem Steffens sonst mehrere seiner Ideen verdankt, vor: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 304.

[4] Siehe Oben, S. 461.

[5] Polemische Blätter, H. II., S. 10.

[6] Ebendaselbst, S. 11.

Gattungen, der Vögel und Landthiere, wieder sich vermehren und abermals verschlungen werden konnten. Der unmittelbar auf die zuletzt angeführten Worte der Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft folgende Schluß: „Die Stufenfolge der allmäligen Entwickelung der Organisation in den Epochen der Erdbildung geht also der dynamischen Stufenfolge des jetzt daseienden Organismus parallel,“ ist also, wenn er nicht etwa von der Umbildung der Erde verstanden würde, gänzlich falsch, selbst wenn wir die oryktognostischen Facta, worauf er sich stützt, obgleich sie nicht ohne Ausnahmen sind,[1] in ihrer ganzen Ausdehnung gelten lassen wollten. Denn Ein Organismus, Ein Naturreich bedarf nothwendig des andern; und sie müssen alle in derselben Epoche, wenn gleich auf verschiedenen Stufen derselben und in verschiedenen Tiefen der Erdoberfläche, untergegangen sein.

Des Menschen aber, der sich aus ihnen gewissermaßen durch eine generatio aequivoca (aus Niederem, nicht aus Gleichem) loswand, bedurften sie nicht, wie er allerdings ihrer. Steffens sagt in den Polemischen Blättern: Es gab eine Zeit (dieses ist das große, nicht zu verdrängende Resultat einer genauern Forschung), in welcher die menschliche Organisation noch nicht entwickelt war auf der Erde, eine Zeit, in welcher die thierische Entwickelung noch nicht die Bildungsstufe der Säugethiere erreicht hatte, eine ältere Zeit, in welcher alle thierische Bildung auf noch niedrigern Stufen gehemmt war.[2] Wenn uns nun allein die erste dieser Behauptungen, und nicht die andern haltbar erscheinen: so liegt dies darin, daß eben nur der Geist ein sich in der Zeit Entwickelndes, die Natur aber die ewige Voraussetzung des Geistes ist. Freilich kann die zeitliche Entwickelung auch in der bloßen Natur, jedoch immer nur als etwas Beiherspielendes und Untergeordnetes, zugegeben werden, wie die Weltgeschichte auch räumlich wird. Aber was hilft wohl eine solche

---

[1] Vergl. Polemische Blätter, H. II., S. 62.

[2] Ebendaselbst, H. I., S. 140 (H. II., S. 153).

Concession? Alles kann doch nicht zeitlich entstanden sein, weil die Zeit (was Steffens selber einzugestehen gezwungen ist[1]) es nicht ist. Denn damit die Zeit entstehe, muß die Zeit immer schon da sein, weil etwas nur in der Zeit entstehen kann. Wenn man nun eine Urzeit annimmt, warum soll in ihr nicht Alles ursprünglich und anfangslos gewesen sein? Wo nicht, so wär eine andere Zeit die Urzeit; und dann hat diese in die Unendlichkeit zurückgereicht. Kann es nun in dieser Urzeit eine unorganische Natur ohne eine organische gegeben haben? Und will man den allgemeinen Organismus der Erde als die Bedingung vor den individuellen des Thier- und Pflanzenreichs als das Bedingte setzen? Correlata müssen nothwendig zusammen sein. Steffens sagt selbst: Das Organische kann nie als in einer sinnlichen Zeit aus einem Andern entstanden betrachtet werden; es muß, um sich zu entwickeln, schon da gewesen sein.[2]

Wenn Cuvier nun die Altersfolge der Versteinerungen, der fossilen Knochen in den Gebirgen durch ihre größere Verschiedenheit von den Knochen der jetzt lebenden Thiere, bestimmte:[3] so würden diese Knochen immer nur auf ein späteres Entstandensein der tertiären Bildungen, da nur in ihnen hauptsächlich die Knochenthiere vorkommen sollen, deuten. Aber auch in Bezug auf die Versteinerungen braucht ja die absolute Gleichzeitigkeit aller Flötzläger nicht streng behauptet zu werden, obgleich die Haupt- und allgemeine Revolution, der die Erde ihre jetzige Gestalt verdankt, nur Eine ist, wenn sie auch ruckweise und in Absätzen vor sich gegangen ist. Da sich die Erde schnell veränderte, konnte auch die in zwischenliegenden Ruhepunkten wieder aufblühende Thier- und Pflanzenwelt sich modificiren, und der jetzigen näher treten. Steffens selbst führt dann aber gegen die Cuvier'schen Resultate an, nicht nur daß jetzt verschwundene Thiergebilde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 213, 215.
[2] Polemische Blätter, H. II., S. 147.
[3] Ebendaselbst, H. I., S. 139—140.

unter einer Menge Geschlechter von Muscheln und Schnecken gefunden werden, die von den jetzigen wenig abweichen, nicht nur daß ein Reisender eine noch lebende Gattung Nashörner, die mit den fossilen übereinstimmt, gesehen haben will: sondern daß sogar ausdrückliche geologische Forschungen die Gleichzeitigkeit von Schichten bewiesen haben, welche Cuvier sich successiv entstanden dachte.[1] Der Schluß, daß alles von den jetzigen Formen mehr Abweichende auch einer desto frühern Zeit gehört, wäre also voreilig, da oft sogenannte ältere und jüngere Geschlechter sich vermischt finden. Wenn nun die Säugethiere darum zuletzt als die höchste Spitze des Thierreichs entstanden sein sollen, weil sie nur im aufgeschwemmten Lande vorkämen[2] (auch von den Vögeln behauptet Steffens dies jetzt[3]): wirft nicht das einzige Beispiel, welches Steffens anführt, wo sich die Kinnlade eines Säugethiers sogar in sogenanntem ältern Flötzlager gefunden hat[4] (im sogenannten jüngern sind sie häufiger[5]), diese ganze Theorie über den Haufen? Die Säugethiere konnten in Höhlen der Berge (wo man auch noch jetzt ihre Knochen oft beisammen findet[6]), die sich erst später mit den Niederschlägen füllten, ihr Leben länger noch als selbst die Vögel fristen. Steffens gesteht selbst solche Berichtigungen seiner Lehre ein und hofft deren noch mehrere, fürchtet indessen nicht von diesen Einwürfen und Zweifeln die Erschütterung derselben. In der That aber gibt er klein bei, indem er sagt: Die Grenze, die wir gezogen haben, ist für die

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 63—66, 101, 69, 75—76.

[2] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 87—88; Polem. Blätter, H. II., S. 82.

[3] Polem. Blätter, H. II., S. 107—108. — Schubert aber bestreitet dies (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 305).

[4] Polem. Blätter, H. II., S. 68—69. — Mehr Beispiele, sogar von Säugethierknochen und andern Wesen aus den vollkommensten Familien der organischen Welt in den ältesten Uebergangsgebirgen, führt Schubert an (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 301—303).

[5] Anthropologie, Bd. I., S. 424.

[6] Ebendaselbst, S. 423.

schöpferische That der Natur keine.[1] Gott bindet sich also an solche Distinctionen keinesweges. Den Einwand ferner, daß in den tiefern Schichten durch größern Druck, krystallinische Gestalt u. s. f. die Versteinerungen allmälig verschwanden, gelingt ihm durchaus nicht zu widerlegen.[2] Müßten endlich nicht auch die Knochen der Thiere, da sie der zerstörlichen Kalkformation angehören, leichter sich auflösen, als die kieselartigen Pflanzenreste?[3] Daher kommt es, daß Knochenreste nur sehr selten tief unten liegen; und besonders in der Kalkformation konnten sie leicht assimilirt werden. — Das Wesentliche bleibt hiernach gegen Steffens dies, daß die Natur als ein vollendetes Ganze in ewiger Dauer dagestanden. Gott setzt sich, um mit Schelling zu sprechen, ewig potentia als Grund seiner selbst, d. i. als Natur, voraus, um actu als Geist zu existiren. Aus diesem Gott in potentia machte Steffens eine Natur in potentia.

Sonst nennt Hegel in den vorhin erwähnten Vorlesungen Steffens' Unterscheidung der Kiesel- und Kalkformation,[4] „einen seiner besten Gedanken," und in frühern naturphilosophischen Vorlesungen, die ich im Wintersemester 18$\frac{23}{24}$ hörte, einen „guten Blick." Auch Heim, den Steffens, ich weiß nicht warum, fast gänzlich ignorirt oder ohne ihn zu nennen bekämpft,[5] kennt schon diesen Gegensatz, und setzt ebenfalls den Kiesel als das Aeltere. Besonders in den „Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde," die mit ganz empirischen Daten beginnen, hat Steffens diesen Gegensatz herausgehoben, der mit dem der Pflanze und des

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 153—158.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 158—159.

[3] Vergl. Ebendaselbst, S. 218.

[4] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 120—121.

[5] Z. B. Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 82, wo er gegen die Präexistenz der Kiesel- und Kalkerde im Ur-Fluidum: Anthropologie, Bd. I., S. 53, 104, 134 (Alt und Neu, Bd. I., S. 227), wo er dagegen spricht, daß der Kern der Erde Granit sei und sich chemisch gebildet habe. — Nur einige Male nennt er ihn für unwesentlichere Punkte, ohne jedoch sonderlichen Werth auf ihn zu legen: Alt und Neu, Bd. I., S. 170, 222; Polemische Blätter, H. II., S. 24.

Thiers, des Kohlenstoffs und Stickstoffs parallelisirt wird.[1] Doch wählt seine Untersuchung bald einen höhern Gesichtspunkt, und „steigt langsam aus dem Grab der Natur, um ihr rastloses, thatenvolles Leben zu erkennen.“[2] Wir sehen in den ältesten Gebirgen (der Kalk- und Kieselformation), sagt Steffens, die erste Regung der animalisirenden und vegetativen Tendenz der Natur. Die Versteinerungen zeigen uns den Punkt an, von welchem aus die bloße Tendenz in wirkliche Animalisation auf der einen, in wirkliche Vegetation auf der andern Seite ausschlägt. Fast alle Pflanzenversteinerungen kommen nur in der Kiesel-, fast alle Thierversteinerungen nur in der Kalkformation vor. (Das könnten diejenigen für sich anführen, die diese Gebilde nicht für wirkliche Organisationen halten.) Die Kalkgebirge zeigen die Residuen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommenes Individualisiren erst die Animalisation entstand. Das ungeheure Thier, dessen Skelett die ganze Kalkreihe darstellt, war eben deshalb kein Thier; die ungeheure Pflanze, deren Residuum die ganze Kieselreihe darstellt, war eben deshalb keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte. Es ist der ursprünglich organisirende Geist der Natur, der aus seinen Werken uns anspricht. Aber den Schlüssel zu den Geheimnissen seiner Production müssen wir in den innersten Tiefen unseres eigenen Geistes aufsuchen.[3]

Die Metalle zerfallen nach ihrer größern oder geringern Cohärenz in zwei Reihen, deren erste mit dem Golde, die andere mit dem Quecksilber anfängt. Die specifische Dichtigkeit der Metalle steht in beiden Reihen mit der Cohärenz in einem umgekehrten Verhältniß. Als die schwersten Körper sind die Metalle von der ganzen Erdmasse am meisten abhängig, und ihre Thä-

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 10, 15, 23, 27, 29, 48, 58, 69 u. s. f.

[2] Ebendaselbst, S. 35.

[3] Ebendaselbst, S. 83, 85, 89—90.

tigkeit fällt am meisten mit der der ganzen Erdmasse zusammen. Der Kern der festen Erdmasse ist also metallisch (was Schubert[1] später bekämpfte). Die drei schwersten Metalle repräsentiren die ersten Versuche der Natur, das Quecksilber die erste Richtung der productiven Thätigkeit auf der niedrigsten Stufe. Die Extreme der weniger cohärenten Reihe schließen sich ebenso an die Stickstoff- oder Kalk-Reihe an, wie die Extreme der cohärentesten Reihe an die Kohlenstoff- oder Kiesel-Reihe. Und so haben wir diese Reihen der Metalle zugleich mit der Animalisation und Vegetation in Verbindung gebracht. Die Kalkformation tritt in der Geschichte der Erde in der Urzeit erst weit später hervor. Stickstoff und Kohlenstoff sind Repräsentanten des Magnetismus.[2]

Hier unternimmt Steffens die Naturphilosophie von da aus weiter fortzuführen, bis wohin Schelling sie in seinem Ersten Entwurfe brachte, indem er nun aus der ursprünglichen Dualität, die Schelling annahm, die Natur und zwar durch den Magnetismus entstehen läßt. Diese Dualität der Erde in den mannigfaltigsten Erscheinungen nachzuweisen, ist höchstes Problem einer Theorie der Erde und das heiligste Geschäft der Naturforscher, die dadurch Alles auf den ersten Punkt des Gebährens zurückführen. Die Idee des Chaos enthält nichts, als die Vorstellung der Richtungslosigkeit überhaupt. Das Chaos selbst war, genau betrachtet, nie, wenn wir hiermit ein beharrendes Sein ausdrücken wollen. Das Chaos ist nichts Anderes, als das Höchste, wozu der Empiriker sich getrieben fühlt, wenn er sich in den Anfangsmoment der Weltbildung versetzt. Er ist genöthigt, die Natur als nicht bildend sich vorzustellen, um sie in

---

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. I, S. 363–364. — In der That, ein solcher abstracter Körper, wie das Metall, scheint eher ein später Ausgeschiedenes, und nichts Ursprüngliches zu sein.

[2] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 106, 139, 129, 135, 251 (Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 89), 141, 186, 188, 189 (21), 196.

dem Momente der Bildung zu ergreifen, obgleich die Idee einer nicht bildenden Natur, da diese das Bild des ewigen Producirens selber ist, sich selbst aufhebt. (Lag es in dieser ältesten Schrift von Steffens nicht noch sehr nahe, alles Schaffen, ganz theologisch, als Erhalten eines ewig Bestehenden, sich Fortbildenden aufzufassen? Und wie kann, nach solchen Geständnissen, diesem Gedanken noch entflohen werden?) Der Empiriker hat völlig Recht, sich das Chaos als eine *Flüssigkeit* vorzustellen; denn durch Flüssigkeit wird das *Gestaltlose*, aber eben deshalb für jede Gestalt Empfängliche repräsentirt. Der Magnetismus zeigt uns nichts, als das Phänomen einer Entgegensetzung überhaupt, und einen Indifferenzpunkt, in welchem sich die entgegengesetzten Thätigkeiten aufheben. Es bleibt uns nichts, als die Vorstellung einer der ganzen Erde zukommenden *Polarität* zurück. Die Bedingung der Entgegensetzung der ganzen Erde kann aber nicht selbst in der Erde gesucht werden, sondern sie muß eine höhere sein (sie liegt nämlich im Sonnensystem). Die ideelle Axe der Erde ist nichts, als die Linie des Magnetismus, die der ursprünglich formlosen Masse in der Bildung eine Richtung, und dadurch Gestalt gibt. Während hier die Masse sich nach der Dimension der Länge bildet, tendirt die Schwere nach Einem Punkt. Da der Magnetismus mit der absoluten Cohärenz zusammenfällt, der Ausdruck der Schwere bei der Masse aber die Dichtigkeit ist: so muß der Widerstreit zwischen der ideellen Axe des Magnetismus und dem ideellen Punkt der Schwere nothwendig als ein *Streit zwischen Dichtigkeit und Cohärenz* erscheinen. Dieser Streit läßt sich aber nur durch die *Kugelform* der sich bildenden Masse auflösen. Für die ganze Masse gilt nothwendig folgendes Gesetz: daß die Dichtigkeit eines jeden Elements der Masse mit der Entfernung von der Axe in einem geraden, die Cohärenz mit derselben Entfernung in einem umgekehrten Verhältnisse steht. Geht die Tendenz der Naturthätigkeit auf der Erde darauf aus, die Cohärenz zu heben: so vermag sie dieses nur, indem sie die Dichtigkeit anfänglich zunehmen läßt, und

also den Gegensatz bindet, den sie auflösen möchte. Sie wird also da, wo das Maximum der Bindung erreicht ist, den entgegengesetzten Weg einschlagen; sie wird den Gegensatz hervorrufen müssen, um ihn völlig vertilgen zu können. Hier also, in der größten Entfernung von der Axe, d. h. in der eigentlichen dynamischen Aequatorial-Ebene, erwachte das Leben der Erde, der Erdgeist, und loderte die göttliche, seitdem nie erloschene Flamme empor.[1]

In dem Wechsel der Dichtigkeit und Cohäsion, oder, was dasselbe ist, in der Metamorphose der Masse, suche ich den Keim zu allen jenen größern und gewaltigern Umbildungen der Erde, die uns die Geognosie aufweist. Der Magnetismus ist die erste Stufe der Evolution aller Bildungen unserer Erde, und eben dadurch Princip einer Evolutions-Theorie. Das organische Leben stellt den höchsten Gipfel des Producirens der Natur in entgegengesetzter Richtung dar. Sauerstoff und Wasserstoff sind die Repräsentanten der Elektricität (eine Entdeckung, die ursprünglich Schelling angehört); diese wird dadurch Princip einer Meteorologie, so wie der Magnetismus Princip einer Geologie. Beide werden die empirische Grundlage zu einer Natur-Theorie legen.[2] Diese Geschichte der Erde verfolgt Steffens für jetzt aber nicht weiter; und der zweite Band, den er verspricht, ist nicht erschienen. In den „Polemischen Blättern," wo er längst zum Standpunkt des Glaubens zurückgekehrt war, heißt es darüber nur: Gottes Fürsorge leitet die Geschichte der Natur zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Verklärung der Natur durch den Glauben schwebt dem Gläubigen als das letzte Ziel seiner Hoffnung vor.[3] Dabei ist aber die Hauptsache, das Wie anzugeben, vergessen worden. Erst in der Anthropologie hatte sich Steffens, statt mit dem Menschen, besonders hiermit beschäftigt.

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 207—215.
[2] Ebendaselbst, S. 255—256, 265, 269—270.
[3] Polemische Blätter, H. I., S. 48—49, 58.

Von der Zeit nach dem Umbildungsprocesse der Erde sagt Steffens sehr gut: Die alten Kämpfe, wilden Träumen gleich (das Titanische), verschwinden in diesem Erwachen der besonnenen Natur, offenbaren in sich selbst die heitern Bewegungen der im Ganzen lebendigen Erde. Die innere Sonne ist aufgegangen, und überall will die heilige, das Einzelne wie das Ganze pflegende, innerlich inwohnende Liebe hervorbrechen. Die Offenbarung der Liebe ist die Geschichte, die höchste individuellste Organisation der Ethik: und der göttliche Mensch der versöhnende Mittler zwischen Natur und Gott, in dessen unwandelbarem Dasein und heiliger Anschauung Materie und Geist, Freiheit und Nothwendigkeit, besonderes und allgemeines Leben ihre ewige Vermählung feiern. Beim Menschen, der das Werk krönt und vollendet, erreichte die Natur den Gipfel alles Individualisirens. Die Stufe, die in sich am meisten die Unendlichkeit der Natur einschließt, ist die individuellste.[1] Und von nun an hat die Natur allerdings, wie Steffens sehr richtig aufstellte, eine Geschichte, aber immer nicht für sich, sondern nur in Bezug auf den Geist. Sie wird „durch die still fortschreitende Gewalt der Cultur," die die Ueberreste der riesenhaften Thiere der Vorwelt immer mehr und mehr verdrängt, stets eine andere.[2]

Das Ende der Beiträge bildet ein Aufsatz, in welchem er beweist, daß die Natur durch die ganze Organisation nichts als die individuellste Bildung sucht, indem er zeigt, daß das ganze Pflanzenreich die Welt der herrschenden Reproductionskraft darstellt, bei den Würmern noch der Streit zwischen Irritabilität und Reproductionskraft herrscht, die Insecten die Welt der herrschenden Irritabilität darstellen, durch die Fische, Amphibien, Vögel und Säugethiere sich die hervortretende Sensibilität als freie Activität zu einer höhern Stufe der Individualität ausbildet,

[1] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 132—133; Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 88—89, 273.

[2] Polemische Blätter, H. II, S. 87.

endlich Alles nur ein immer zunehmendes Individualisiren ist.[1] Auf den Gegensatz der Universalität und Individualität in den Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft nochmals zurückkommend, setzt er auffallend Sensation als Gefühl unter jener Potenz, als Bewußtsein unter dieser:[2] wogegen Schleiermacher das Gefühl, und mit Recht, als das Individuellste bezeichnete. Doch kann diese Umkehrung bei Steffens auch den tiefen Sinn haben, daß das Allen gemeinsame dumpfe Weben des Geistes erst im Bewußtsein des Individuums zur Bestimmtheit und somit Besonderheit gelangt, wie denn in der That zum Bewußtsein Persönlichkeit und Individualität erforderlich ist und nur darin besteht.[3]

Steffens schließt seine naturphilosophischen Betrachtungen mit folgenden Worten: So tritt die Natur durch immer größeres Individualisiren dem Reiche der Intelligenzen immer näher. Auch in der intelligenten Welt bildet eine schaffende Natur Stufen. Wem die Natur vergönnte, in sich ihre Harmonie zu finden, der trägt eine ganze unendliche Welt in seinem Innern; er ist die individuellste Schöpfung, und der geheiligte Priester der Natur. Die reine Individualität, die, in sich begründet, immer nur ein eigenes, zeitloses Leben führet, drückt sich geschichtlich, in der intelligenten Welt, als die ewige Klarheit und Unvergänglichkeit der Gesinnung, als Sittlichkeit aus. Die wahre Sittlichkeit umfaßt die ganze Gattung und die ganze Natur, erkennt ihr Wesen als das Wesen Gottes. Die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, das offenbare Mysterium des Lebens der Individualitäten erblickt aus der Wurzel der Identität der Gesinnung und des Erkennens in der Geschichte nichts, als den ewigen Frieden (Kants!) und die Gemeinschaft der Heiligen (Fichte's!); und das ursprüngliche Erkennen dieses Mysteriums ist nichts Vermitteltes, durch Beweise Eingeleitetes, sondern vielmehr unmittelbare

[1] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 275, 278, 287, 302 (Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 78—80), 313.
[2] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 187.
[3] Vergleiche Ebendaselbst, S. 203.

Anschauung (Jacobi's).[1] Die Naturphilosophie steht so hier auf dem Punkte, die absolute Versöhnung mit der Glaubens- und Reflexions-Philosophie abzuschließen, welche wir dann auch bei Solger realisirt finden werden.

Den unmittelbaren Uebergang in die Anthropologie macht folgende Betrachtung: Die organische Form des Lebens ist so entschieden durch die Beschaffenheit der Umgebung bedingt, daß man eine bestimmte Gegend der Erde und bestimmte Thier- und Pflanzen-Formen, die sie charakterisiren, als ein Ganzes zu betrachten genöthigt wird. Eine jede Organisation assimilirt nicht blos selbst, sondern wird auch fortdauernd, während ihres Lebens, von der Umgebung assimilirt. Dieser thätige universelle Assimilations-Proceß der Umgebung ist ein ebenso wesentliches Lebenselement, wie der individuelle. Wenn wir alle organischen Formen der gesammten Thiere und Pflanzen zusammenfassen, so treten diese als umschlossen von einem allgemeinen Leben, wie von einer lebendigen Hülle, hervor, welche in der fruchtbaren Erde, im Meere, in der Atmosphäre fortdauernd thätig ist und alle Organisation in einem Gesammtleben vereinigt. Die ganze Natur wird uns die lebendige Entwickelung einer schaffenden, freien That, eines göttlichen Willens, der sich immer klarer, immer vollständiger offenbart. Aber alle geistige Entwickelung deutet für den Betrachtenden auf ein noch nicht Geschlossenes, noch nicht Vollendetes. Die Auffassung des Körperlichen als ein Geistiges, des Physischen als ein Geschichtliches bildet eben das Wesen der Betrachtung. Die fortschreitende Entwickelung des Lebens durch alle Epochen der Erdbildung spricht einen Zweck des Daseins aus; wir dürfen es wagen, ihn zu enträthseln: und durch unsere Untersuchung hoffen, das innerste Räthsel des Lebens seiner Lösung immer näher zu bringen.[2]

---

[1] Beiträge zur innern Naturgesch. der Erde, S. 316—317; Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 203—204.

[2] Polemische Blätter, H. II, S. 130, 136, 139, 141—142, 159.

2. Die Ausdehnung dieses Zusammenlebens der Natur auch auf den Geist, so „daß der Geist in Verbindung mit der Natur behandelt werden müßte, ist," wie Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie des subjectiven Geistes aus dem Sommer 1822 sagte, „der richtige Gedanke" der Steffens'schen *Anthropologie*;[1] nur tadelt er die Art und Weise, wie dies geschehen, indem zu viel Geologie und Physiologie ohne Ordnung eingemischt sei, — wobei dann das eigentlich Psychische zu kurz kommt, obgleich es an sich schon in allem Vorhergehenden stecken soll. Die Natur, sagt Steffens, hat nichts der Freiheit, dem Geistigen, ja dem Göttlichen in dem Menschen Fremdes, sondern verbirgt vielmehr das Geheimniß seiner höhern Natur in sich, in der Vergänglichkeit das Unvergängliche, in der scheinbaren Entfremdung seine wahre Heimath. Nicht so, als wenn die Vergänglichkeit der erscheinenden Welt das Räthsel seines Daseins löste, so vielmehr, daß diese Lösung erst hervortritt, wenn der Schein der Erscheinung durchbrochen wird. Das ganze menschliche Geschlecht muß mit der Natur gerettet werden, ohne sie kann es *nicht* gerettet werden: als kämpfend gegen sie, ebenso wenig. (Christlicher und philosophischer hieße es umgekehrt: Die Natur kann nicht ohne den Menschen gerettet werden; sie ist um seinetwillen da.) Die äußere erscheinende Natur ist ein Vorbild des Geistigen; und dieses Vorbildliche in der Natur wird durch das Urbildliche im Geistigen erkannt.[2]

Die *Eintheilung*, die Steffens von dieser Wissenschaft gibt, ist nun folgende: Wir betrachten den Menschen 1) als Schlußstein einer unendlichen Vergangenheit der Natur, — Entwickelungsgeschichte der Erde, geologische Anthropologie; 2) als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, — organische Epoche der Erde, physiologische Anthropologie; 3) als Anfangspunkt

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. III; S. 4, 7—8, 345.

[2] Ebendaselbst, S. 9, 11, 65—66.

einer unendlichen Zukunft; — geistige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden; psychologische Anthropologie.[1] Muß nicht gegen Steffens auch die Simultaneität dieser drei Richtungen behauptet werden?

a. In der geologischen Anthropologie kommt er zuerst auf den Satz zurück, daß der Kern der Erde metallisch sei, und sucht ihn, so gut es geht, zu beweisen: weil die Metalle nämlich „der Schwere am stärksten unterliegen und für das Licht am verschlossensten sind;" ihre Dehnbarkeit deute ferner auf Unbestimmtheit des bildenden Triebes, so wie die Unveränderlichkeit der edelsten Metalle der reinste Ausdruck der innern Gewalt der nächtlichen Masse sei; derjenige Gegensatz endlich, der alle Thätigkeit auf der Erde bedinge, sei am meisten in ihnen gebunden. Er denkt sich dann als den ersten Keim der sich bildenden Erde den von Wasser umschlossenen metallischen Kern (für die unreifsten Planeten[2] könnte man diesen Zustand als ihre bleibende Bestimmung zugeben), der als magnetisch seinen entgegengesetzten Pol in einem andern Weltkörper habe.[3] Ist das nicht abermals wie die Heiden gesprochen, die allmälig Alles durch einen ordnenden Gott aus dem Chaos entspringen ließen? Und wenn die Heiden mit der Materie als dem ersten Punkt der Entwickelung begannen, die neuere Ansicht dagegen sich ihr Christenthum anrechnet, mit dem Geist Gottes anzufangen, der über den Wassern schwebte, hat Steffens nicht selbst den Gegensatz von Materie und Geist aufgehoben, und ihre ewige Vereinigung behauptet? Sehen wir aber auf ihren Inhalt, so sind sie, in dem Verhältnisse, wie sie hier auftreten, Beide nur die unendliche Möglichkeit aller Bestimmungen. Ein Gott, der erst nach und nach Alles bilden will, ist nichts der Wirklichkeit nach, weil

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 16 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88).

[2] Siehe Oben, S. 458—459.

[3] Anthropologie, Bd. I., S. 17—128 (23—24, 26—28, 48, 56—57).

er seinen wenn gleich ewigen Gedanken noch keine entsprechende Realität verschafft hat: also eine eben solche Abstraction, als die Materie. Steffens zwar nimmt keinen Anfang der Welt in der Zeit, sondern eine ewige Schöpfung an,[1] und gibt dabei zu, daß zerstörende Zeiten auch in der Entwickelungsgeschichte der Erde hervortreten, in welchen die irdische Zeit selbstsüchtig in jener ewigen bilden und für sich sein will.[2] Da er aber dies Ewige nur als das Ansich zu fassen weiß, in der Wirklichkeit sich also doch Alles erst allmälig aus seiner Möglichkeit entwickelt hat, was kann er Anderes als die Materie, und zwar nicht, wie Schelling, der Idee nach, sondern im empirischen Sinne zum primum existens machen, in welchem durch Magnetismus, oder einen ursprünglichen Cohäsions-proceß, wie Schelling sagte, Metall und Wasser einen ursprünglichen Gegensatz gebildet hätten? „Die Masse ist das Chaos, der finstere Grund, aus welchem Alles geboren wird.“[3] Will Steffens nun noch im Ernste auch einen Gott voraussetzen, der aus der Masse, und zwar ewig, Alles geboren: so könnte er ihn von der Materie, als der bloßen Möglichkeit, allein dadurch unterscheiden, daß von Ewigkeit her alle diese Bestimmungen auch als Natur wirklich gewesen sind, wie höchst speculativ bei Schelling die ganze Natur als der Grund der Existenz des Geistes ewig vorausgesetzt war. Denn daß im Begriffe Gottes „Alles da war, aber nur potentia, und Alles nur Entwickelung, Offenbarung eines schon Daseienden“[4] sei, ist widersinnig, da der Begriff der Möglichkeit eben dies ist, ein Sein zu sein, dem das Dasein oder die Existenz noch fehlt.

Die ganze Entwickelungsgeschichte der Erde, fährt Steffens mit einem Baader'schen Gegensatze fort, ist die Hineinbildung des Flüssigen in das Starre, des Wassers in das Metall, der

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 204—205.
[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 303.
[3] Caricaturen des Heiligsten, Bd. II., S. 206.
[4] Anthropologie, Bd. II., S. 302—303.

Elektricität in den Magnetismus; das Leben ist (wie bei Schubert) die Einheit aller Gegensätze. Durch die Wechselwirkung des Metalls und des Wassers entsteht die Erd- und Luftbildung. In der Geschichte der Erde hat das Wasser allmälig abgenommen, indem das Metall verhüllt wurde. In der Einen Richtung erstarrte der metallische Kern allmälig (Quarz), während er in der entgegengesetzten sich auflöste. (Und dies ist nun der Gegensatz der Kiesel- und Kalkformation, den wir aus den Beiträgen kennen.) Das Uebergewicht des festen Landes deutet auf ein Uebergewicht der cohärenten Metallreihe im Innern der Erde hin: ebenso müssen wir ein Uebergewicht der flüchtigen, weniger cohärenten Metallreihe gegen Süden annehmen.[1] Solche Bestimmungen aus der endlichen Physik der einzelnen vergänglichen Körper, wie Magnetismus, Cohäsion, Chemismus, auf die ewige Mechanik des Himmels und das absolute Leben des Planeten übertragen zu haben, ist um nichts besser, als die Bewegung der Gestirne durch die Verhältnisse der endlichen Mechanik, wie Fall und Stoß, erklären zu wollen.

Nun folgt die weitere Entwickelungsgeschichte der Erde durch ihre vier Stufen: Der Urgebirge, Uebergangsgebirge, Flötzgebirge und aufgeschwemmten Gebirge hindurch, in welchen allen die Schiefer-, Kalk- und Porphyr-Formation (wozu auch der Basalt gehört) auf mannigfaltige Weise wechseln. Da erst mit den Uebergangsgebirgen der chaotische Streit beginnt, so rief erst hier das sich gestaltende Leben, im Kampf mit der Masse bald siegend, bald unterliegend, jene Zertrümmerung hervor. Wie die Schieferformation der Urstamm des immer ständiger sich entwickelnden Pflanzenlebens, so ist die Kalkformation das zurückgelassene Knochengerüste des sich durch alle Stufen entwickelnden thierischen Lebens: die Porphyrformation das dritte, hemmende Hauptgebilde. Je näher der Urzeit, desto inniger sind alle drei Richtungen in

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 57—58, 60—61, 111, 104, 113.

einander verschlungen. Die Porphyrformation erscheint zwar als eine hemmende, ist aber in der That eine befördernde; sie scheidet nämlich aus, was, nicht ausgeschieden, wahrhaft hemmen würde. Wie die Torfmoore die Fortsetzung der Schieferformation, die Koralleninseln die Fortsetzung der Kalkformation, so stellen die Meteorsteine die Fortsetzung der Porphyrformation dar. [1] Da die Kieselformation in den tiefern, die Kalkformation in den höhern Schichten mehr hervortritt: so ließe sich daraus schon das Ueberwiegen der Pflanzenversteinerungen in jener erklären, ohne daß wir deshalb an Zeitunterschiede zu denken brauchten.

Die Entwickelungsgeschichte der Erde wird ferner in allen ihren Details genau den sechs Schöpfungstagen der Bibel angeschlossen. [2] Das Begraben einer ganzen Thier- und Pflanzenwelt ist dabei also ein Moment der allmälig hervortretenden Schöpfung und eine unmittelbare That Gottes. Welcher Widerspruch! Der zertrümmernde Kampf in der Natur kann doch erst da beginnen, wo die Natur — oder vielmehr eine ihrer Existenzen — sich von ihrem Schöpfer losreißend, und als in sich gegründete selbstständige Intelligenz hervortretend, bis zum Menschengebilde sich erhob. Steffens sieht dies als einen erneuerten Naturkampf nach der Schöpfung des Menschen, als die verlorene Unschuld des Geschlechts an. [3] Das Paradies, sagt er dabei sehr gut, ist die Unschuld der Natur. [4] Aber eben deswegen ist unmittelbar mit dem Menschen, weil er kein blos Natürliches, diese Unschuld auch verschwunden, und Leben in ihr ewiges Einerlei gebracht worden. Der scheinbare Nachtheil des Menschen gegen die übrigen Gebilde der Natur, wonach er allein als freier Geist durch eigene That in der Zeit entstanden ist, ist vielmehr seine höchste Würde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 128, 133—135, 138—139, 154; Alt und Neu, Bd. I., S. 311—315 (Handb. der Oryktognosie, Th. III., S. 113).

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 205—292.

[3] Ebendaselbst, S. 292—454.

[4] Ebendaselbst, S. 347.

und Zier. Denn die Idee des göttlichen Urbildes in sich mit Bewußtsein zur Darstellung bringend, hebt der Menschengeist den Schein der Zeit ebenso wieder auf, und hat eine unendliche Zukunft, wie er als die an sich seiende Intelligenz der Natur nach Steffens eine unendliche Vergangenheit potentia in ihr schlummerte. Die ganze Erzählung bei Steffens behält also ihre Richtigkeit (und somit die Aufgabe seines Lebens einen bleibenden Werth für die Wissenschaft), wenn wir diese Entwickelung nicht von der ersten, sondern von einer zweiten geistigen Schöpfung, mit der auch das Natürliche in der großen Katastrophe umgebildet wurde, verstehen, obgleich Steffens diese Ansicht als eine Verwechselung älterer Naturforscher tadelt,[1] und was er für eine ewige Schöpfung der Natur im Verstande Gottes ansieht, im Sinne eines ewigen Vorausgesetztseins der sinnlichen Natur nehmen. Und ist nicht die mosaische Schöpfungsgeschichte der Welt selbst von Theologen häufig blos für eine umbildende Revolution der Erde gehalten worden? In der That ist die Erde die Hauptsache der Welt. Wo Steffens beiläufig auf das Planetensystem zu sprechen kommt, sagt er daher sehr gut, obgleich das Kopernikanische System scheinbar widerspricht: Die Erde ist uns die geheiligte Stätte des ganzen Systems, wie sie es den Alten war, die Stätte der vollendetsten Ordnung göttlicher Offenbarung; und, ohne daß wir das System aufheben, welches als ein unüberwindliches sich dem erkennenden und schauenden Verstand aufgedrungen hat, ist uns dennoch die Erde der wahre Mittelpunkt des ganzen Universums.[2] Auch Schubert hat zur selben Zeit nach Friedrich v. Meyers Entwickelungen diese Ansicht ausgesprochen.[3]

Was die Zukunft der Erde betrifft, so will Steffens ihren Untergang der Thätigkeit eines Kometen zuschreiben, wie „es auch höchst wahrscheinlich ist, daß ein Komet das Meer in der letzten

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 433.
[2] Ebendaselbst, S. 263—264 (Polemische Blätter, H. I, S. 5—6).
[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 30.

Katastrophe der Erde nach Süden hinzog, daß der Theil der Erde, auf welchem der uralte Gegensatz von Fest und Flüssig sich bildete, während ein monströses Leben sich auf der andern entwickelte, von der Sonne abgewandt, von einem Kometen angezogen ward. Die Ueberschwemmung ward auf der nördlichen Hälfte veranlaßt, als jene Anziehung auf der entgegengesetzten aufhörte. Denn offenbar hatte das Wasser vor der Ausbildung des monströsen Lebens einen höhern Stand gehabt. Es war erst nach der südlichen Hälfte gewichen, durch einen Kometen angezogen, und strömte nun, als die Anziehung aufhörte, wieder zurück."[1] Dort im Norden lagerte es nun die Flötze ab, welche daher im Süden fehlen. Fehlten sie aber überhaupt vor der großen Katastrophe? Sie konnten aufgeweicht,[2] weggeschwemmt, wieder abgesetzt, und die früher auf ihnen blühende Vegetation und Animalisation nach und nach in einer gewissen Ordnung in ihren Schoß begraben worden sein. Doch scheint im Begriff des Flötzlagers überhaupt das Entstandensein zu liegen. Die üppigste Vegetation und Animalisation im Süden der Erde wird noch jetzt ohne die Flötzläger fertig, und entwickelt sich auf einer dünnen Decke höchst fruchtbarer Erde.[3] Diese mit dem Uebergangs- und Urgebirge (Schaal- und Kerngestein) der Urzeit machte dann die geologische Trinität aus, in welcher Kiesel und Kalk ebenso den Gegensatz bildeten. Wenn das Einschlagen des Menschengeistes erst die Katastrophe erzeugte, so ist klar, daß er noch Zeuge des ewigen Frühlings gewesen, der aber bald durch die große Revolution verdrängt wurde, und dessen Existenz wir auch ohne einen Winkel der Ekliptik von 90° annehmen können, weil dieser der Stetigkeit der astronomischen Gesetze widersprechen würde, wie denn Steffens selbst ihm nur eine mythische Existenz zuzuschreiben scheint. Ob vor jener Begebenheit Spitzen des

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 454, 474—475 (54).

[2] Vergl. Ebendaselbst, S. 426.

[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 80.

Urgesteins schon hervorragten, oder dieses in Horizontal-Schichten, wie de Luc behauptet,[1] gelagert, noch ganz bedeckt war, können wir füglich unentschieden lassen. Nach der Analogie des Mondes und anderer Planeten aber müssen wir den ersten Fall annehmen. Die Erde als der geschichtliche Planet unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, daß die ursprüngliche Naturregelmäßigkeit der Krystallisation ihrer Gebirge durch die große Revolution zerstört wurde, vielleicht z. B. unter Anderem dadurch, daß das Streichen der Gebirge von Nord nach Süd, wie es in Amerika am reinsten hervortritt, durch das Streichen von West nach Ost unterbrochen wurde, besonders als ein Theil der festen Erdrinde sich senkte,[2] die breite Erdbrust der alten Welt gegen Norden sich bildete und im Süden das Meer zusammenfloß. Und wenn die Erde jetzt bedeutend niedrigere Berge, als selbst kleinere Planeten, wie Mercur und Venus, hat: so konnten ihre höchsten Spitzen, durch die große Katastrophe zertrümmert und verkürzt, das Material für das Todtliegende und die Flötzläger abgegeben haben. So zeigt Steffens aus der Structur des Kessels der Riesenkoppe in Schlesien, daß hier ein ungeheurer Berg in der Mitte zertrümmert worden sei.[3] Nachdem nun der Nordpol der Erde sein bisheriges Palmenklima, durch was für ein Ereigniß es auch immer gewesen sei, verloren hatte, und das große Südmeer über ihn hergeströmt war, setzten sich die Flötzläger ab, bis sie zur breiten Landbrust des Nordens erwachsen, den Ocean nochmals ablaufen ließen.

Wenn Steffens dann in der Erdbildung immer von einer Mond- und Kometen-Epoche der Erde redet,[4] so ist es richtig,

---

[1] Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 265.

[2] Schubert nimmt das alte Atlantis als das versunkene Festland (im Süden) an, an dessen Statt sich das neue gebildet habe (Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 32; Die Urwelt und die Fixsterne, S. 264—265).

[3] Alt und Neu, Bd. I, S. 222—226.

[4] Anthropologie, Bd. I, S. 212, 235, 237 u. f. f.

daß die Momente des vulcanischen Mondprocesses und des kometarischen Neptunismus auf dem Planeten in Eins gesetzt sind, und in ihren Producten als Berg und Meer, Urgestein und Flötz zum Vorschein kommen. Aber diese Totalität des Planeten ist keine gewordene, sondern eine ewige, wenn es wahr ist, daß die Wirklichkeit besser ist als die Möglichkeit, und zur Wirklichkeit die Totalität der Momente gehört. Indem die vorausgesetzte Totalität unseres Planeten nun aber Boden der Geschichte werden soll, kann der Kampf und die zeitliche Succession dieser schon vorhandenen Principien allerdings eine Weile gedauert haben. Die übrigen Planeten aber haben, wenn die oben (S. 458–459) angeführten Schubert'schen Sätze über die physikalische Beschaffenheit derselben haltbar sind, nicht eine solche ausgebildete Totalität des planetarischen Lebens, als der geschichtliche Planet, aufzuweisen, Mars vielleicht allein ausgenommen, in welchem, als dem der Erde am ähnlichsten seienden, die Natur bis zur vollständigen Totalität und dem entwickelten Gegensatze des organischen und anorganischen Lebens gedrungen sein mag. Wenn dagegen die zwei der Sonne nächsten sich mit ihren ungeheuren Kegelbergen der Regelmäßigkeit des vulcanischen Mondes nähern, so walten in den fernsten die hochfluthenden Gewässer des kometarischen Momentes vor, obgleich beide Extreme insofern auch Totalitäten sind, als jenen atmosphärische Processe nicht durchaus fremd, diesen ein innerer starrer Kern eigenthümlich ist. Die Asteroiden müßten auch hierin die Mitte bilden.

b. Physiologische Anthropologie. Licht ist allgemeine Seele, Seele des leiblich Werdenden; Seele ist individuelles Licht, Licht des geistig Seienden.[1] Die ganze Pflanzenwelt betrachtet Steffens im Großen als einen liegenden Baum, dessen Wurzeln an den Polen die Flechten sind, dann treten die Nadelhölzer, weiter die Laubhölzer hervor; Rohrarten, Palmen, Farren-

[1] Anthropologie, Bd. II, S. 5.

kräuterwaldungen bilden in den tropischen Aequatorialgegenden seine blättrige Krone. Dieselben Verhältnisse weist er nach, wenn wir die Vegetation von bedeutenden Berghöhen nach den niedrigern Gegenden zu betrachten, und vergleicht sie mit einem umgekehrten Baum, dessen Höhe sich nach der Schneelinie richtet.[1] Das Bezeichnende der Vegetation (heißt es weiter) ist die Assimilation der Elemente. Die thierische Assimilation ist aus der zweiten Hand; ein Wiederkäuen der Totalorganisation; denn was von den Thieren genossen wird, ist schon assimilirt: sie sind pflanzen- oder fleischfressend. Nichts kann uns so innig von der Nichtrealität aller körperlichen Massen überzeugen, nichts den wahren Idealismus so unwiderlegbar darthun, als eine tiefer gehende Betrachtung der thierischen Ernährung. Alles, was wir äußerlich Masse nennen, eben das Unüberwindlichste für die Sinne, verliert ganz seine Bedeutung, verschwindet in der Organisation und zeigt sich wieder, aber keinesweges so als wäre es nur in ihr versteckt. Die Bedeutung des Geschlechts in seiner höchsten Vollendung ist offenbar diese, daß jener ursprüngliche Gegensatz, der sich in der Unendlichkeit des Universums verbirgt, wie als Sonne und Erde, als Licht und Schwere im Ganzen, so als Mann und Weib in jeder Gattung, — die ganze innere Unendlichkeit der schöpferischen Natur in immer größerer Fülle sich offenbaren muß. Das vegetative Leben der Pflanzen wird durch die Thiere abgewandt von der blos universellen elementarischen Richtung, und dem innern Centro des Lebens zugewandt.[2]

Wo ein organisch Lebendiges erscheint, da ist unmittelbare Offenbarung der Einheit. Daß die Animalisation nichts Körperliches will, daß sie, obgleich sie nur in und mit dem Körperlichen erscheinen kann, ein Unsichtbares zu enthüllen strebt, ist

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 64—67 (Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 297).

[2] Ebendaselbst, S. 68, 194—195, 224, 231.

zu entscheiden, als daß wir es nothwendig finden sollten, es weitläufig zu entwickeln. Dies Seelenartige (τὸ ψυχίδιον), in welches alles Leibliche der Natur sich wie in einen innern unsichtbaren Abgrund versenkt, aus welchem die Welt einer innern unendlichen Thätigkeit allmälig reifend hervorquillt, ist die **Sinnlichkeit**. Die immer mehr gesteigerte Entwickelung der Thiere in der Geschichte der Erde ist nichts, als eine Enthüllung der Sinnlichkeit, als einer innern Sonne, die sich, der äußern gegenüber, bilden will. Die ganze Außenwelt ist das Aeußerlichwerden der Sinne, aber auch die Sinnlichkeit das Innerlichwerden der Außenwelt. In den höhern Sinnen dämmert die **Persönlichkeit**. Das höhere Thier ist zwar von der Gattung ergriffen; aber die Persönlichkeit, die innere Realität des Individuums, äußert sich dennoch auf eine verborgene Weise. So tritt die bildende Natur in immer engern Kreisen dem Mittelpunkt ihres Lebens, der Enthüllung der ewigen Persönlichkeit (das ist aber nicht etwa die Idee der Menschheit in Christo, sondern die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen [1]) immer näher, und die sechsfache Welt eröffnet die siebente, heilige der Geschichte. Ein persönlicher Geist, der sich in die Vergangenheit verbarg, offenbart sich in jedem Menschen. Erst da der Mensch, der Herr der Schöpfung, der Priester der Natur, hervortrat, ordnete sich die Erde, erhielt

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 283, 475; (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93). — Steffens beklagt sich etwas höher (S. 198) darüber, daß in dieser Rücksicht Freunde und Feinde ihm so oft vorgeworfen, er predige den furchtbarsten Egoismus: und daß sogar ein Philosoph ganz unumwunden die Behauptung aufgestellt habe, das Streben, alle Persönlichkeit zu vernichten, sei selbst den Freunden eigen, mit welchen er (Steffens) Jahre lang durch gemeinschaftliche wissenschaftliche Thätigkeit verknüpft **war**: so daß er, in der furchtbarsten Verblendung befangen, mit Menschen in Verbindung getreten wäre, die dasjenige vernichten wollten, was ihm freilich das Heiligste zu sein schien. Steffens hat Recht und Unrecht zugleich. Als er mit Schelling in Verbindung trat, strebte in der That das Identitätssystem alle Eigenthümlichkeit zu vernichten, wogegen die theosophische Naturphilosophie allerdings wiederum die individuelle Persönlichkeit für eine ewige Idee hielt.

ein jedes thierische Leben seine jetzige Gestalt, wurden alle Kräfte dem Leben dienstbar. Die menschliche Gestalt hat das Maß der Zeiten, den Rhythmus des Tages und Jahres bestimmt. Ja mit der Ordnung der Erde entstand auch die des Planetensystems, des Universums. Der menschliche Leib hat also eine unendliche Bedeutung, er deutet das lösende Wort Gottes; und diese Bedeutung ist die Seele, als die unmittelbare Offenbarung jenes Wortes. Das Herz des Menschen ist die ganze Peripherie der Natur; und insofern es diese ist, durchaus vegetativ: insofern es in unendlicher Beziehung gegen das Centrum gesetzt ist, durchaus animalisch. Das Gehirn ist das unendliche Centrum: insofern es dieses ist, durchaus animalisch; insofern es in unmittelbarer Beziehung gegen die Peripherie gesetzt ist, durchaus vegetativ. (Welch' ein furchtbarer naturphilosophischer Schematismus!) Der Leib ist die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erscheinung gefaßt: die Seele selbst, in ihrer größten Reinheit, das Unendliche des Leibes. Der Gedanke der Seele, mit welchem sie sich selber ergreift, umfaßt auf eine untheilbare Weise ihr ganzes irdisches Dasein als Ein Leben; und nur in diesem Gedanken ist sie sich selber die Seele. Was den Menschen vom Thiere trennt, ist der Durchbruch des Unendlichen, das, als Denken, als eine Hineinbildung des Uranfänglichen in das hervortretende Leben, eine wahre innerlich aufgeschlossene Unendlichkeit ist, und als eine solche erscheint: die Schönheit, die wenigstens als Möglichkeit eine jede menschliche Gestalt begleitet. Die Sprache ist die unmittelbarste Offenbarung der freien Persönlichkeit. In der Natur ist Alles durch die menschliche Gestalt — die innere Sonne des Universums — versöhnt; in ihr, und in der Blüthe derselben, dem Auge, spricht sich das Ordnende und Erlösende der ganzen Natur in ihrer göttlichen Tiefe aus. Die Urgestalt der Seele, wie sie aus Gott geboren ist, nennt die heilige Schrift als Vergangenheit das Paradies, als Zukunft den Himmel, dasjenige, worin bei allem Wechsel ewig die höchste Einheit und

das Unveränderliche durchblickt.[1] Eine nicht zum vollständigen Durchbruch gekommene oder wieder in die Flucht geschlagene Speculation, die zugleich an die Schleiermacher'sche Dogmatik anknüpft, hat genug von der Idee des Absoluten im Spiegel erblickt, um fortan nicht mehr von ihr lassen zu können. Doch da sie es nicht von Angesicht zu Angesicht schauen kann, und das „menschliche Erkennen" Gottes einen „thörichten Hochmuth" und eine „freche Vergötterung des Menschen" nennt: so bleibt ihr nichts übrig, als zur einfachsten, unmittelbarsten Form dieser Idee in Gefühl, Glauben, Liebe, die überall im Munde geführt werden, zurückzukehren, und solche „Andeutungen des Göttlichen" für „ganz etwas Anderes" zu halten, „als Gott erkennen."[2] Etwas Anderes sind sie freilich. Verdienstlicher aber wäre es von Steffens gewesen, wenn er sie bis zum Erkennen gesteigert hätte. Dagegen ruft er nur aus: „Ach! der Mensch kann das Größte wollen, aber es gelingt ihm nie. Stumpf steht er da, und starrt im Erkennen das Höchste an: und es zerbröckelt, wenn er es darstellen will, unter den ungeschickten Händen; daß nur die Liebe aus dem zertrümmerten Ganzen die verborgenen Züge herausfinden kann."[3] Und diese Demuth hat den Hochmuth, Philosophie sein zu wollen.

c. Psychische Anthropologie. Ist ein Uebergang vom Thiere zum Menschen nicht ebenso empörend, wie ein Uebergang vom Tode zum Leben? (Warum, wenn der Mensch das Gesicht der Natur bildet? Denn das heißt, nach Steffens eigenen Sätzen, nichts Anderes, als daß er von Ewigkeit her schon in ihr angelegt war.) Kann der Mensch aus dem Thier erklärt werden? Ist nicht eine neue Schöpfung, eine uranfängliche

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 241, 267—268, 286, 290, 301 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88, 126; Alt und Neu, Bd. II., S. 143—145), 306—309 (325; Alt und Neu, Bd. II., S. 165), 328, 345, 352.

[2] Ebendaselbst, S. 263 (454—456; Die gute Sache, S. 50).

[3] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 729—730.

Geburt, außer aller Zeit mit dem Menschen erschienen, als er im Bilde Gottes erschaffen ward?[1] Der Idee und Würde nach ist allerdings der Mensch das Erste, Ursprünglichste, nicht aber der Zeit nach oder empirisch. Ueber diesen Satz hat Steffens ein ganz klares Bewußtsein: Schlummert nicht die ewige Persönlichkeit in der menschlichen irdischen Person, wie die Pflanze und das Insect in den Elementen, die thierischen Sinne in dem allgemeinen Gefühle, die höhern Sinne in der thierischen Begier? Das Vorzüglichere darf keineswegs auf eine Priorität der Zeit nach Anspruch machen. Die Entwickelungsgeschichte der Erde zeigt auf eine entschiedene Weise, daß der Mensch erst in der letzten Epoche der allgemeinen Bildung hervortrat: sie zeigt in frühern Epochen Verhältnisse der Productionskraft der Erde, welche die Möglichkeit eines menschlichen Daseins ausschlossen. Also ist der Mensch entstanden. Wo muß die Erscheinung des Geschlechts im Bilde Gottes als eine Blüthe der Natur uns entgegentreten? (Geht die Knospe nicht in die Blüthe über? Und doch empörte Steffens vorhin der Uebergang des Thiers zum Menschen.) Die göttliche schöpferische Kraft verbarg sich in die Erde. In einer Zeit, in welcher die Natur im Ganzen jenen Punkt der höchsten Begeisterung ihrer Productionen erreicht hatte, ist ihr diese ihre höchste That gelungen. Der Tag der Schöpfung brach erst dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geistige Sonne in dem Innersten des menschlichen Geistes aufging und sie umfaßte.[2] Steffens meint, die eigentliche Zeit sei erst mit der Entstehung der menschlichen Gestalt entstanden, ungefähr wie bei Kant die Zeit eine bloße Form der Sinnlichkeit war. Aber daraus würde folgen, daß die Menschengestalt keine entstandene wäre, weil ihr zeitliches Entstehen eine abgelaufene Vergangenheit (die sechs ersten Epochen der Erdbildung) vor-

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 363.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 363, 375, [illegible] (412); Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88 (Alt und Neu, Bd. II., S. 145).

ansicht. Hierüber scheint Steffens zu keinem deutlichen Bewußtsein gekommen zu sein.

Nach diesen Betrachtungen kommt Steffens endlich an seinen eigentlichen Gegenstand, und charakterisirt die Racen, die Temperamente, die Lebensalter u. s. f., indem er, nach einem vorausgesetzten Schema der Quadruplicität, die Begriffsbestimmungen und Unterschiede dieser Stufen auf einander zu reduciren sucht. Er legt dabei die vier Temperamente zu Grunde, und vergleicht dem sanguinischen oder genießenden Temperamente das Kind und die Negerrace, dem cholerischen oder thätigen das Jünglingsalter und die Malayen, dem melancholischen oder sehnsüchtigen den Mann und die mongolische Race, dem phlegmatischen oder leidenden (gleichmüthigen) das Greisenalter und die Amerikaner. Das Bezeichnende der europäischen Race sei ein ursprüngliches Gleichgewicht aller Neigungen. Dies „Gleichmaß der ganzen Schöpfung in dem Menschen" wird dann auch die Unschuld genannt, „der verhüllte Urkeim des ganzen Geschlechts, aus welchem alle Mannigfaltigkeit der Geschlechter, der Stämme, der Völker, der Personen sich entfaltete," die eben sämmtlich nur einseitig ausgebildete Richtungen dieses Urtypus seien. In Europa ist es Steffens daher, „als wollte der freundliche Garten, dessen Untergang das kämpfende Geschlecht bedauert, unter den Füßen des friedlichen Geistes sich gestalten." Diese Unschuld des Paradieses, die Einheit mit der Natur, soll dann natürlich auch das Ursprüngliche, Erste, und zugleich, als die ewige Persönlichkeit, die anfangende Geburt der Freiheit sein.[1] Vielmehr ist die Freiheit die aus dem Verlust der blos natürlichen Unschuld entsprossene Blume des geistigen Eigenthums, und nicht eine unmittelbare Naturgabe des europäischen Geschlechts; sondern die reifste Gestaltung derselben ist nur aus dem Grunde das, und zwar letzte, Product der europäischen Cultur, weil diese durch die

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 421—429, 440—451, 438, 443—445.

Zerwürfnisse der Geschichte hindurch sich jene Freiheit erst selbstthätig zu erringen hat.

Diese Anthropologie endet mit dem Resultat, daß die ewige Persönlichkeit (hier wird sie, im Gegensatze zu den frühern Behauptungen, als „die wahre Urgestalt, das Bild Gottes im Innersten," als Jesus Christus genommen), die vom Anfange an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur herblickt, durch die dreifache tiefe Sünde unserer Zeit — die Absolutheit des irdischen Besitzes, der irdischen That und des irdischen Erkennens — verunstaltet sei: und der Geist Gottes also richtend über die Welt schreite, und die Zeit vorbereite, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. Die verschiedenen Elemente des Lebens suchen sich wechselseitig zu verdrängen. Dadurch verrathen sie für das Erkennen ihre eigenthümliche Natur; und was an ihnen wesentlich, ewig ist, wird eben offenbar im Gegensatz gegen das eitele und nichtige Sterben, welches, über die bestimmte Form herausgehend, eine äußere Allgemeinheit durch innere Sonderung (Sünde) sucht, an der Stelle der äußern Sonderung (Freiheit des Eigenthümlichen), die Eins ist mit der innern Allgemeinheit und Einheit der Gesinnung (Liebe). Die Einheit Aller ist freilich das Höchste; aber sie ist nur durch die völlige Sonderung, durch die vollendete Persönlichkeit.[1] Was nun das Nähere jener Zerrbilder unserer Zeit in Bezug auf das Staatsleben sei, beschreibt die folgende Schrift.

3. Die Caricaturen des Heiligsten enthalten die Grundzüge einer Politik, worin es bei Steffens zu viel größerer Bestimmtheit und Entwickelung kommt, als bei der übrigen Schule, Schelling nicht ausgeschlossen: Aus der Religion entspringt alles Dasein, alles Leben; sie ist die Wurzel und Blüthe,

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 454—456; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 215; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130.

und die innerste lebendige Mitte aller Verhältnisse. Wir haben, um dies in jeder Rücksicht anschaulich darzustellen, die Ideen, so wie sie sich, zwar aus der Religion entsprungen, doch selbstgenugsam zu gestalten streben, entwickelt. Der Kampf des Lebens tritt hervor; sie vermögen nicht, ihn abzuweisen: Dissonanzen erzeugen sich, sie können sie nicht lösen. Wie der *Staat* in und mit der *Kirche* ist, lebt, in ihr die einzige Lösung seiner Aufgabe findet, wie auch hier der Kampf unseliger Verirrungen auf einen stillen Frieden deutet, der zwar nie erscheinen kann, aber dennoch das Ordnende der Zeiten eine schöne Zukunft aufzuschließen verspricht, sollen diese Betrachtungen darzuthun streben. Können wir läugnen, daß wir in einer revolutionären Zeit leben? Wer darf hervortreten, sagend, ich habe gefunden, was die Bessern vereinigen wird? Gibt es einen, auch der Herrlichste, der mehr bildete, als eine Parthei? Gibt es eine Ansicht des Lebens, durch welche in und für sich jene Verwirrung gehoben ist? Sie kann nur werden, insofern sie schon da ist; sie muß sich selbst voraussetzen. Was das tiefste Erkennen sucht, das offenbart sich unmittelbar durch die *Liebe*,[1] die das Wesen Gottes darstellen will; sie soll den mächtig werdenden Verstand gewinnen, nicht unterdrücken. Der Verstand soll sich beugen vor dem alleinigen Gott der Liebe, damit er erkannt werde als der Geist aller Gaben.

[1] Man erschrickt, bis wohin die Philosophie mit einem solchen Princip kommen kann, wenn man es ganz ernsthaft als ein solches aufgestellt findet in einer so eben erschienenen Broschüre: „Von der Liebeslehre. Aufgeschrieben von *La Motte Fouqué*," 1837, der sich auch schon früher der Philosophie nicht ganz fremd dünkte, indem er 1813 die philosophischen Fragmente aus Hülsens literarischem Nachlaß beim Publikum durch ein Vorwort einführte (Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I, Heft 2, S. 264—267). „Die Wissenschaftslehre," beginnt Fouqué seine neue Philosophie, „stellt als Princip die Anschauung: Ich = Ich. Die *Liebeslehre* stellt als Princip das Gefühl: Ich $\prec$ Gott; wobei aber zugleich die Empfindung der Unähnlichkeit des Ichs zu Gott schmerzlich vorschlägt, und somit die Sehnsucht nothwendig erwacht nach der Erreichung des auf ewig wiederherzustellenden, neu beseelenden, und somit auf ewig beseligenden Verhältnisses: Ich ∞ Gott" u. s. f. u. s. f.

Die Liebe entsagt dem Verstande nicht, erkennt ihn vielmehr in seiner Herrlichkeit an, wenn er sich auf göttliche Art kund thut. Wir bezeichnen unsere Hoffnung nicht blos als ein unbestimmtes Gefühl, sondern begründen sie vielmehr als einen *verständigen Glauben*. Das Erkennen ist wach geworden in unserer Zeit und unserem Volk, und läßt sich nicht abweisen. Das rohe Wissen ist nur durch das wahre Erkennen zu überwinden.[1] Dies soll aber eben nach Steffens nur der Glaube sein.[2]

Die Idee des Staats. Das Gefühl der *Freiheit* ist aus der ganzen Richtung der gesammten Bildung unserer Zeit entsprungen; allmälig wuchs es empor, und hat das ganze Geschlecht durchdrungen. Nur die Philosophie kann uns retten. Ihr allein gebührt es zu lehren, was Freiheit sei. *Willkür* oder äußere Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem ist nicht die wahre Freiheit: jene soll vielmehr geopfert werden für diese, aber nicht *durch* diese. Alles Göttliche ist von Gott, ist aber Gabe und Selbstthat zugleich. Die Idee des Staats ist von der Kirche nichts Verschiedenes; sie ist die Gemeinschaft der Heiligen. Der Staat will in der Nothwendigkeit die Freiheit retten. Die unserer Zeit eigenthümliche Richtung des ganzen Geschlechts gegen die Natur will die Freiheit erkämpfen. Denn hier in der Natur ist die Stätte des Erkennens, oder nirgends. Die Natur wird selbst als in einer geschichtlichen Entwickelung begriffen erkannt. Sie hat einen anfangslosen Ursprung; denn nicht in der Zeit ist sie geworden. Vielmehr setzt alles Sein eine Natur voraus. Die Zeit ist selbst erst durch die Natur, mit ihr; sie ist die Offenbarung der Zeit, kann daher nicht in ihr geworden sein. Diese nie gewordene Natur ist die göttliche, die sich selbst offenbart in der erscheinenden, — die schaffende und erzeugende Kraft in ihr. (Mußte sie sich aber nicht ewig offenbaren? Und wird damit

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. v–vii, S. 8–9, 11–14, 28, 31.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 233–234.

nicht die Erscheinung selbst zu einer ewigen?) Was urbildlich in unserm Innern, wie im Innern unseres ganzen Geschlechts sich zeigt, das offenbart sich vorbildlich durch das bedeutende Leben der Natur. Die wahre Natur des Menschen kann nie geworden sein, und seine Geburt in der Zeit gehört nur zu seiner Erscheinung. Vor einem jeden Menschen, wie vor der Geschichte des ganzen Geschlechts, liegt ein Paradies, seine ursprüngliche, eigenthümliche Natur, wie sie aus Gott erzeugt war. Sittlichkeit ist das Bestreben, sich in sie wieder hineinzubilden. Wir sind uns der Selbstschuld wohl bewußt; aber die Befreiung steht nicht in unserer Gewalt. Indem die Religion den Zwiespalt in uns, abgesehen von aller Zeit, zu lösen sucht, so daß ihr Thema der tiefgefühlte Verlust der Seligkeit und ihre Wiedererlangung durch die Erlösung ist, will der Staat den Zwiespalt unter uns heben: so daß das gemeinschaftliche Leben als ein wahrhaft gemeinsames erscheint, daß ein Jeder durch Alle und Alle durch einen Jeden frei werden. Wir müssen den Staat nothwendig als eine Aeußerung der Vernunft, also der Freiheit, betrachten. Der Staat will und kann nichts Anderes wollen, als das Höchste, das Göttliche in Allem. Die inwohnende Seele des Staats, die ganz in einem Jeden sich als Freiheit ausspricht, ist nur auf das Göttliche gerichtet. Wenn wir in der Vergangenheit der Geschichte jene Unschuld nicht entdecken, so rührt es nur daher, daß wir nicht das, was in ihr das Wesen ist, die göttliche Natur in der Vergangenheit, von dem, was nur ein vorübergehendes Scheindasein in ihr hatte, zu trennen wissen.[1]

Alle Eigenthümlichkeit der Menschen gründet sich auf den Urgegensatz, der, ursprünglich, wie die Vernunft selbst, ewig sich darstellt, um sich ewig zu vernichten: auf den Gegensatz von Sein und Erkennen, Natur und Geist. Auf eine völlig in sich

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 16, 19 (Th. II., S. 473—474), 21, 25, 30, 32—33, 36, 39, 44—46, 54—55, 59, 63, 65.

gegründete, sich selbst genügende Weise wird dieser Gegensatz als bestehend und aufgehoben zugleich geschauet in dem, was wir Unschuld und Weisheit nennen, welche die beiden Grundformen der in dem Göttlichen des menschlichen Wesens gegründeten Unterschiede in der größten unveränderlichen Reinheit darstellen, und in welchen der Grund der Verschiedenheit der Stände, als der selbstständigen Elemente des Staats, gesucht werden muß. Der Staat nämlich, insofern er sich der Idee nach zu gestalten sucht, stellt die Hineinbildung des Seins in das Erkennen dar. Die Menschen, als Organe des Staats, als eins mit ihm, indem ihr Leben in seinem aufgeht, leben entweder aus der Fülle einer in sich sichern Natur, — das überwiegende Sein, den Grund und Boden, das gestaltende, leibliche Element des Staats (den Nährstand): oder aus der unendlichen Fülle des sich ergreifenden Geistes, — das überwiegende Erkennen, die Hoffnung und Blüthe, das erzeugende, geistige Element des Staats (den Lehrstand) bildend. Werden diese Urstände des Staats äußerlich auf einander bezogen, so daß sie ihr Recht gegen einander behaupten wollen, dann sind sie beide nichtig: gestalten sich beide, ihrem Wesen nach, als in einer eigenen Welt, dann werden sie nicht auf endliche, sondern auf unendliche Weise, nicht äußerlich und theilweise, sondern innerlich und ganz auf einander bezogen, nicht durch das Recht, welches Zwiespalt, sondern durch die Liebe, die den Frieden erzeugt. [1]

Der Bauernstand ist die Darstellung der allgemeinsten Einheit des natürlichsten Geschäfts durch Gemeinden. Der Bauer lebt mit der Pflanze, mit den Thieren, mit den Naturelementen; er hat eine Stätte gefunden auf der Erde, oder vielmehr die ursprüngliche Heimath, das Paradies, noch nicht verloren. (Vorher hatte der Europäer diesen Vorzug.) Daher scheint uns dieser Stand vorzugsweise die Stätte der Unschuld. Der Ackerbau

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 61, 65—66.

war von jeher mit der Religion verbunden; er ist der übrig gebliebene, nie ganz zu verdrängende Mythus, in welchem menschliche That und Naturthat in Eins verschmelzen. So wie derjenige, der die Natur als ein Ungöttliches betrachtet, die Bedeutung des Ackerbaues nicht begreifen kann: so muß auch die Bedeutung des Bürgers und seiner Hantierung demjenigen ein Räthsel sein, der nicht in der Mannigfaltigkeit steigender Bedürfnisse eine sich durchwindende Idee zu erblicken fähig ist. Alle bürgerliche Hantierung, die, äußerlich angesehen, nur dem Bedürfnisse dient, ist nur die verhüllte Kunst: und nimmt durch den innern und tiefern Sinn wahrer Innungen selbst eine kunstmäßige Bedeutung an. Der Bürgerstand ist die Darstellung des Individualisirens mannigfaltiger Geschäfte durch die Corporationen. Wir erkennen die Keime einer Zeit, in welcher jedes äußere Geschäft als sein höchstes Ziel die Darstellung des Göttlichen betrachten soll. (Das kam später auch bei den St. Simonisten vor.) Ich suche in der Idee des Staats die Einheit der Thätigkeit der Person mit einer über die Zeit hinausliegenden Persönlichkeit, und das Begründende der erscheinenden Person und ihrer That in derselben ursprünglichen Einheit. Das eigentliche Lebensprincip, der Grund und das Immanente des Staats, insofern er die Offenbarung einer Idee sein soll, ist ganz und durchaus die Religion.[1] So weit geht es ganz gut. Nun soll aber der Adel, als die Darstellung des Individualisirens der Person, die Freiheit, die der Bürger und Bauer nicht als Einzelner, sondern nur in der Corporation darstellt, vielmehr als inneres, unveräußerliches Eigenthum der Person besitzen, und damit erst die Freiheit des Staats auch für die Erscheinung da sein! Dem Adel wird hiernach der ruhige, mühelose Genuß, Besitz und Verwirklichung dessen ursprünglich zugestanden, was die andern

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 70, 80—81, 83—84; Th. II., S. 208, 143, 462 (Die gute Sache, S. 33).

Stände (den Gelehrten mit eingeschlossen) nur in harter Arbeit und mühevoller Anstrengung strebend erringen können! Ja, Steffens geht fast so weit, ihn zu einem geborenen Beamtenstande zu machen, da er ihm die freie bedeutende That im Staate ausschließlich überläßt.[1]

Auch kann Steffens das naturphilosophische Schematisiren noch immer nicht ganz verbannen, reducirt dabei indessen zuletzt den Staat doch auf die ganz richtige Kategorie des organischen Lebens.[2] Ueberhaupt ist der wahre sittliche Gesichtspunkt des Staats festgehalten, wie wir ihn bei Hegel, der ihm auch in manchen Einzelnheiten folgt, wiederfinden werden; und die Quelle der Caricaturen in dem einseitigen Festhalten der blos juridischen Richtung nachgewiesen.[3] Daß die wahrhaft freie Verfassung nicht in der Urkunde bestehe, und die wahren Stände doch immer die Gesetzgeber seien, ist schon richtig. Aber warum scheint es Steffens zu verschmähen oder hält es wenigstens für geringfügig (obgleich ein Verfassungsentwurf von mächtiger Hand nicht ganz verwerflich sei), daß das geschriebene Gesetz auch ausspreche, was die Substanz des Volksgeistes ist, und diese somit vor Willkür garantire?[4] Steffens scheint hier, wie in manchen andern Punkten, sich selber nicht ganz klar, sondern uneins mit sich gewesen zu sein. Was er denn hin und wieder dadurch zu verdecken sucht, daß er Andern Misverständnisse seiner Lehre vorwirft.[5] Doch zeigt er sich im Ganzen, bei manchen retrograden Ansichten, in dieser Schrift wenigstens noch, als ein gemäßigter Liberaler: In unsern Tagen ist es eine herrschende Ueberzeugung aller europäischen Völker, daß eine gemäßigte (constitutionelle)

---

[1] Die gute Sache, S. 33; Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 96—99 (131—132, 316, 320).

[2] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 103—104; Th. II., S. 217, 649—651, 655, 657—658.

[3] Ebendaselbst, Th. II., S. 433—434 (Die gute Sache, S. 52).

[4] Ebendaselbst, Th. I., S. 133.

[5] Ebendaselbst, Th. II., Vorrede, S. v; S. 1, 630.

Monarchie mit einer Repräsentation aller Stände die wahre zeitgemäße, zweckmäßigste Verfassung sei. Ein jeder nicht constitutioneller Staat ist ein interimistischer. Die Regenten theilen diese Ueberzeugung, und haben sich nicht gescheuet, es im 13ten Artikel der Bundesacte öffentlich auszusprechen. Wer wagt es, mit der Behauptung aufzutreten, daß den Fürsten dieser Entschluß nur durch die Umstände abgedrungen war, daß sie nur täuschen wollten? [1]

Nachdem Steffens auf diese Weise „das unsterbliche Wesen des Staats" dargestellt (später bemerkt er im Kantischen Sinne: Eigentlich ist eine jede lebendige Staatsform eine Republik, und jede andere Form eine Caricatur [2]), macht er nun den Uebergang zur Schilderung der Caricaturen dieses Heiligsten: Das Böse — die Selbstsucht — sucht alle Realität in der Trennung, das Gute — die Liebe — in der Einheit. Als Wille ist das Böse positiv, in der Ausführung negativ: Handlung ohne wahrhaftes bleibendes Product, Thun ohne That. Das Product ist lediglich Verzerrung, Heraustreten einer Richtung, die in ihrer Vereinzelung ihr selbstsüchtiges Streben, aber auch ihre eigene Nichtigkeit offenbart, und damit die innere Wahrheit des Ewigen und Einen bestätigt. [3] Solche Caricaturen sind: „Der Bequeme, oder Glückseligkeit und Ruhe;" und „Die Unruhigen, oder Freiheit und Deutschheit." [4] In Bezug auf den Bauer kommen die Extreme vor: „Jeder wirkliche Bürger ist Bauer, und nur Bauern können Bürger sein;" — „Der Bauernstand kann nie einen eigenen Stand bilden, am wenigsten als ein eigenes bleibendes Element im Staate angesehen werden." Caricaturen des Bürgerstandes sind: einerseits gänzliche Aufhebung der Zünfte

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 358 (Th. II., S. 187; Die gute Sache, S. 37), 134, 143—144.
[2] Ebendaselbst, Th. II., S. 183.
[3] Ebendaselbst, Th. I., S. 166—167.
[4] Ebendaselbst, S. 174, 197.

und absolute Gewerbefreiheit, damit aber ins Unendliche gehende Industrie, Verfeinerung aller Bedürfnisse, Theilung der Arbeit, und allgemeine Abhängigkeit der Consumenten und Producenten von einander; andererseits Rückkehr zu einfachern Sitten, und Verminderung der Bedürfnisse. In Rücksicht auf den Adel hält nach Steffens die eine Parthei die Unwandelbarkeit des Feudal-Adels fest, die andere behauptet dies Element als durch die lebendige Entwickelung der Geschichte völlig ausgeschieden. Die wahre seit Jahrhunderten still und allmälig vorbereitete Ausgleichung beider Verzerrungen sieht er nicht übel in der Pairie, die er einen rein bürgerlichen Adel nennt, den einzigen, der übrig geblieben sei (und der mit der Aufhebung der Erblichkeit sich in einen reinen Verdienstadel verwandeln würde). Bei Gelegenheit des Gelehrten kommt er unter Anderem auch auf die „Preßfreiheit, als ein nothwendiges Element des Staats," zu sprechen, und sucht auch hier die fehlerhaften Extreme zu vermeiden. Er nennt die Presse „die Kammer der von Gott berufenen Seher, derer, die die heilige Zukunft zu deuten haben, die Opposition gegen die Verfassung selbst, die erhabene Stelle des tiefsten, bedeutungsvollsten Kampfes. Diejenigen, die mit Starrsinn herkömmliche Formen der Knechtschaft erhalten wollen, behaupten, es habe das Volk die Reife, die Mündigkeit nicht, die erforderlich sei, um an einer freien Untersuchung Theil zu nehmen: als wenn diese Reife auf irgend eine andere Weise, als eben durch die freie Untersuchung selbst, herbeigeführt werden könnte. Censur ist Leibeigenschaft des Erkennens, Beschränkung des heiligsten Eigenthums, absolute Hemmung der freien Entwickelung des Staates." [1]

Von den Caricaturen einzelner Stände erhebt sich Steffens im zweiten Theile zu den eigentlich politischen. Das erste Zerrbild in

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 245, 249, 252: 281—293: 309, 320, 329, 400: 340, 342 flg., 361, 375; Die gute Sache, S. 34.

Bezug auf Staatsverfassung ist die Lehre Hallers oder die Legitimität, patriarchalische, kriegerische und theokratische Staatsformen vertheidigend, und die Völker aus dem wahrhaft Revolutionären und Demagogischen der Reformation unter die Hierarchie der katholischen Kirche (wie Schlegel) wieder zurückzuführen strebend. Die zweite Caricatur liefern die französische Revolution und Rousseau's Contrat social, aus welchen die Ansicht von unverletzbaren Menschenrechten, von Freiheit und Gleichheit in des Menschen eigener Brust entspringe, der wahre Sinn des echten Protestantismus. Das erste Princip führe auf absolute Stabilität, das andere auf stete Umwälzungen: jener Ansicht sei das überlieferte Dasein Alles ohne eine zugestandene Realität der Gedanken, sie wolle die Vergangenheit als solche zugleich als eine Zukunft setzen; diese behaupte die Realität der Gedanken und die bloße Idealität eines gegebenen Daseins, sie strebe die Zukunft ohne Vergangenheit zu gestalten und diese nur als einen widerstrebenden Stoff zu betrachten. Das Herausheben dieser Widersprüche beider Ansichten erzeuge die dritte Caricatur, die der einseitigen Administration (als Regiment der Beamten und der stehenden Heere), welche nicht die Einheit beider, vielmehr nur das äußere Gleichgewicht, die Indifferenz suche, indem sie der behaupteten Realität der Ueberlieferung ihre nothwendige Idealität, der behaupteten Realität des Bewußtseins ebenso seine nothwendige Idealität und umgekehrt entgegenstellt: sie suche die Forderungen der Zukunft durch die Gewalt der Vergangenheit, die Ansprüche, die diese macht, durch die Macht der Zukunft zu hemmen; sie selbst sei indifferent gegen beide Richtungen.[1] Es hält nicht schwer das Urbild zu dieser Caricatur, das Steffens im Auge hatte, herauszufinden.

Um diesen Zerrbildern zu entgehen, führt Steffens nun die

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 231, 274, 299—300: 301, 319—320, 348; 264, 306, 321, 332, 429—431 (350).

Idee des Staats auf die Religion zurück: Der Staat soll erkennen, daß die ewige Liebe, oder, was dasselbe ist, die göttliche Gnade das einzig treibende Princip in ihm ist. Durch die wahre Freiheit, die, könnte sie auf der Erde erscheinen, alle Wahl (Willkür) ausschließen würde, entsteht der reine Wille, der eins ist mit dem allmächtigen Geiste (sehr gut!), der waltet durch alle Zeiten, eins also auch mit der Natur. Es gibt nicht drei auch innerlich von einander getrennte Regionen, die des Ewigen (des Glaubens) als Religion, die des Unendlichen (abstrahirten Allgemeinen) als Wissenschaft, die des Endlichen (abstrahirten Besondern) als Staat. Diese drei Welten sollen sich vereinigen; und diese Einheit für das erscheinende Leben ist der Staat. Eine absolute Darstellung des Absoluten durch eine irdische Sprache ist so unmöglich (ist das nicht ganz Kantisch gesprochen?), wie die absolute Gesundheit des Staats. Wo sie wäre, würde eine Trennung der Darstellung und des Lebens unmöglich sein; Beide wären eins; und diese Einheit wäre die Kirche.[1] Nun, existirt die Kirche etwa nicht? Oder soll auch sie noch das Absolute nicht absolut offenbaren? Bürgerliche Freiheit, die ihm eins ist mit der politischen und sittlichen, erkennt Steffens dann in der völligen Gesundheit und ungehemmten Entwickelung der Familie und der Corporation, in den Adelsmajoraten, in der doppelten Repräsentation durch zwei Kammern, in der Oeffentlichkeit ihrer Verhandlungen, in den Geschwornengerichten, die er ein reniges Selbstbekenntniß nennt, in der Erblichkeit der königlichen Gewalt u. s. f.,[2] — Bestimmungen, worin die Hegel'sche Rechtsphilosophie, die, nach den Daten der Vorreden zu schließen,[3] noch einen Monat vor dem zweiten Theile der Caricaturen herauskam, gänzlich mit ihm übereinstimmt.

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 473—476 (Die gute Sache, S. 12), 504, 519—520.

[2] Ebendaselbst, S. 524—627 (Die gute Sache, S. 38).

[3] Ebendaselbst, S. VIII (Hegels Werke, Bd. VIII., S. 21).

4. Religionsphilosophie. Die Religion scheint in Einer Rücksicht rein geschichtlich, so in der andern rein individuell: sie ist Beides zugleich, in unergründlicher Einheit; und es ist Keinem, der nicht blos über Religion sprach, sondern religiös ist, jemals gelungen, seine Individualität auszuschließen. (Bei Steffens wenigstens ist es so gewesen, wie die Folge zeigt.) Ermüdet von dem langen Kampfe mit einem Wissen, welches nicht allein innerhalb seiner Grenzen, sondern auch da, wo es nicht hinreicht, sich in sich begründen wollte, fing ich an, mich an das Christenthum zu wenden, fing ich an, mehr zu ahnen als zu glauben, daß der Heiland der Welt auch der Erlöser des Denkens, der Erretter der verirrten Vernunft von ihren eigenen Verirrungen sei. Es wird denjenigen, die meine Schriften kennen, nicht schwer sein, diese Neigung anfänglich mehr durch ein ahnendes Gefühl erregt, als auf einem festen Glauben beruhend zu finden. Einige glauben, man müsse die als geschichtlich angegebenen Umstände, unter welchen das Christenthum erschien, die äußere Form der Ueberlieferung von ihrem Wesen trennen: während Andere eine solche Trennung der Form und des Wesens für durchaus unerlaubt, ja frevelhaft halten. (Ein Gegensatz, den auch Jacobi und Schleiermacher ihrer Theologie zu Grunde legten.) Wir glauben fest an eine zu einer bestimmten Zeit erschienene Offenbarung Gottes im Fleische. Man behauptet, daß die Erzählungen von dem Heilande mythischen Ursprungs sind. In den alten Mythologien der verschiedensten Völker entdeckte man eine Uebereinstimmung, die auf ein tiefes, dem menschlichen Geiste eingeprägtes Dasein und Leben in einer Welt deutete, die dem Verstande verschlossen, nur durch die erzeugende, lebendige Einbildungskraft wird und gedeiht. Das religiöse Gefühl, sagen unsere Gegner, ist ein Gefühl der Abhängigkeit, durch welches der selbstsüchtige Wille in uns gänzlich vertilgt wird. Das verborgene Geheimniß des Christenthums, welches in die Mythen verhüllt ist, hat Alles, was die Selbstsucht erzeugt, in seiner

Richtigkeit dargestellt, und die ewige Ordnung Gottes in der erscheinenden Welt anerkannt, durch welche die Richtigkeit der sinnlichen Persönlichkeit entschieden gelehrt wird. So kann das mythische Christenthum als ein Erziehungsmittel angesehen werden, welches den Werth verliert, jemehr der gebildete Verstand das Ewige der Weltordnung anerkennt.[1]

Dieser zuerst von Schleiermacher verfochtenen Ansicht, welche Steffens nun eben die falsche Theologie, auch nach Scheibel eine gnostische nennt, stellt er jetzt seinen wahren Glauben entgegen: Der christliche Glaube, wie er durch Luther wieder lebendig wurde in der Geschichte, ist das Absolute; sein innerstes Wesen ist ein absolutes Leben, ein Dasein. Die Liebe ist das innerste, das heiligste Mysterium, der Kern und das Wesen des Christenthums. Aber kann die Liebe aus einem Gefühl abgeleitet werden? Wir läugnen keinesweges, daß ein Gefühl die Stätte der Religion in der menschlichen Seele sei, wenn wir auch nie zugeben können, daß sie aus diesem Gefühle hergeleitet werden kann. Was wir hier Gefühl nennen, ist die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten, sowohl sinnlichen als auch geistigen Daseins, der Einheit der Person und ihrer sinnlichen und geistigen Welt. Die Ueberzeugung, daß alles Irdische nicht blos ein Vergängliches, für das Ewige Richtiges, sondern auch im tiefsten Grunde ein Böses wird, wenn es für sich sein will, können wir nicht aus uns selber erhalten; denn alles menschliche Treiben ist sündlich von Anfang an. Eine solche Ueberzeugung von dem tiefen Verderben alles irdischen Daseins entsteht nicht durch Forschungen oder Erklärungen irgend einer Art; sie ist vielmehr ursprünglich gegeben. Es ist eine Thatsache, es ist so; wir erkennen es unmittelbar, mit Furcht und Zagen. Diese Erkenntniß ist die Wurzel und die Frucht

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 19; Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Vorbericht, S. III—IV; S. 7, 18, 33, 33, 55—62.

des Christenthums zugleich, die Grabestiefe, durch welche wir wandeln müssen an der Hand des Heilands.[1] Eine schlechte Distinction macht Steffens, wenn er sagt, daß das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit offenbar wurde, als der Heiland erschien, enthüllt aber erst im Reiche Gottes wird.[2] Von hier geht diese Theologie dann dazu fort, das christliche Dogma in Weise der unmittelbaren Vorstellung zu nehmen, indem Steffens „nicht als ein Schriftgelehrter, sondern als ein Mitglied der Gemeinde öffentlich reden" will;[3] was dann weiter kein philosophisches Interesse haben kann. Nichts desto weniger müssen wir seine Erklärung des Abendmahls, „das nicht sinnlich, sondern geistig verstanden werden soll," für eine durchaus allegorische aussprechen: Der Heiland hat uns gelehrt, diese ewige, liebevolle, unerklärliche Hingebung seiner dem Geschlechte und einem Jeden auf gleiche Weise geweihten Persönlichkeit den Genuß seines Leibes und Blutes zu nennen.[4] Ebenso will er die Wunder in höherem Sinne deuten.[5] So unmöglich ist es, bei dem besten Willen, den unmittelbarsten Wortverstand der Bibel festzuhalten. Und ist jedes Bildliche in der Religion nicht mythisch? Im Verlauf der Schrift „Von der falschen Theologie" behandelt er Zeitfragen über den Pietismus, die Union u. s. f.: die letzte auch in dem Werke, „Wie ich wieder Lutheraner wurde;" was wir hier aber ebenfalls übergehen müssen.

In der zweiten der so eben angeführten Schriften, worin er entwickelt, was ihm das Lutherthum und Christenthum sei, sagt er: Die innerste Eigenthümlichkeit eines Menschen, der Ausdruck seiner ewigen Persönlichkeit, hat ihre Gestalt, die nie in

---

[1] Von der falschen Theologie u. s. f., S. 63, 73—74 (Polemische Blätter, H. I., S. 47), 99—100, 108—109, 113—114.

[2] Ebendaselbst, S. 124.

[3] Ebendaselbst, S. 162.

[4] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 135; Von der falschen Theologie u. s. f., S. 247—248.

[5] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 114—126.

der Erscheinung rein hervortreten kann, aber in Augenblicken des reinsten Daseins sich loswindet, und uns dann wie aus einer höhern Welt begrüßt. Das Hemmende, die vergängliche Erscheinung Begründende, die ewige Persönlichkeit Verhüllende, das mich von Gott und Seligkeit Ausschließende ist das Böse in mir.[1] Das Böse wäre hiernach das Aufgeben der Eigenthümlichkeit. Sagt nicht aber vielmehr das Christenthum, daß das Böse sich stets zu einem eigenen Selbst machen will? Besteht nicht Religion, nach Paulus, darin, daß nicht Ich, dieser Eigenthümliche, sondern Gott in mir lebe? Und wenn Steffens auch das Princip der Eigenthümlichkeit von Schleiermacher entnommen, so hat er es doch ganz ins Entgegengesetzte verkehrt, da die Reden über die Religion eben das Opfer der einzelnen Persönlichkeit, die Steffens zu einer ewigen machen will, verlangen, und nur die ewige Persönlichkeit der allgemeinen Idee der Menschheit bestehen lassen. Doch auch Steffens kennt im unklaren Widerspruch mit sich selbst die Wahrheit und Nothwendigkeit dieses Opfers. Hingeben will sich also diese Persönlichkeit wohl, „ganz hingeben, das ganze Dasein, Handeln und Denken, versenken in Ihn, — um Alles wieder zu empfangen, gereinigt und für die Ewigkeit bestimmt! Diese gänzliche Hingebung ist Liebe, die völlige Einheit in der Sonderung.“[2] Wozu sich aber ganz hingeben, wenn man dennoch Alles behält? Und kann die Persönlichkeit Alles zurückbekommen, wenn sie gereinigt werden soll? Das Opfer der Schlacken der Persönlichkeit muß kein Spiel, sondern Ernst sein. Alles aber was wir Eigenthümliches sind und haben, sind wir in der Lüge und Täuschung, wie schon, außer dem Apostel, auch die älteste Philosophie Steffens hätte lehren können. „Die völlig unbedingte Hingebung verlieh mir erst die unendliche Gabe.“[3] Es ist nicht schwer Alles wegzugeben,

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93, 106—109.

[2] Ebendaselbst, S. 110—111, 136 (Anthropologie, Bd. I., S. 368).

[3] Ebendaselbst, S. 127.

wenn man vorher schon weiß, daß man hinterdrein Alles wiederkriegen wird. Wobei man außerdem noch den Vortheil hat, unter dem Scheine christlicher Demuth, im Stolze seiner eigenthümlichen Ansichten, Entwürfe, Handlungen — als jetzt durch den Heiland „verklärter" — einherschreiten zu können. Steffens trifft hier außerdem der Vorwurf, daß er die von ihm selbst noch 1805 getadelten „Versuche, das Endliche unvergänglich, und das Irdische ewig zu machen," später an seinem Theile selber erneuern half.[1]

Wenn nun die folgenden Sätze, in denen die wesentliche Bestimmung des Christenthums angegeben sein soll, irgend einen Sinn haben wollen, so müssen sie das Opfer der Persönlichkeit vom Gläubigen erheischen: Der Heiland, als Gegenstand der Liebe und doch zugleich als die Liebe selbst, ist, wie die einigende, doch auch völlig gesonderte Person aller Persönlichkeit. Diese Einheit selbst ist der offenbar gewordene persönliche Gott, der Geist, sich darstellend durch die Gemeinschaft, ebendaher selbst Person. Gott ruht als das verborgene All in der Seele eines jeden Menschen. Luther hielt die Naturseite des Christenthums fest, indem er sie von der Erscheinung losriß, und gab ihr eine innere geistige Bedeutung, weil ihn ein weissagendes Gefühl ahnen ließ, daß die Gewalt des reflectirenden Verstandes (— wohl die reformirte Confession) die Kirche zerstören würde, wie er denn auch den ersten Versuch dieser Gewalt so entschlossen abwies. Wenn man die Vereinigung der Gläubigen den Leib des Herrn nennt, so hat dieser Ausdruck gar keine Bedeutung, wenn nicht der Geist für einen Jeden als das erzeugende, der Heiland als das den Keim entwickelnde, nährende Princip wirklich da ist. Alles, was Christus der Welt war und sein wird, was er lehrte und litt, gestaltet sich in uns, daß wir inne werden, seine Worte sind er selbst, sind Geist und Leben. Der Gott der Liebe hat das Siegel der Ewigkeit aufgedrückt jedem ihm geweihten Be-

[1] Alt und Neu, Bd. I, S. 98—99 (85).

mühen; und was in Kunst und Wissenschaft, in Treue und Liebe gelingt, das ist nicht gestorben.[1] In der That hat Steffens hiermit den richtigen Sinn der persönlichen Unsterblichkeit getroffen.

Dritter Abschnitt.

Die Solger'sche Philosophie.

Die Naturphilosophie war davon ausgegangen, daß die absolute Identität, als ein unmittelbar Vorausgesetztes, das Erste war. In ihrem Fortschreiten kam die Schule aber bald zu der Einsicht, daß es auch ein Hervorgebrachtes, und als solches das Letzte sein müsse. Das Identitätssystem stellte als wissenschaftliche Behauptung nur jene erste Seite, die theosophische und mystische Naturphilosophie nur diese zweite Seite auf. Die Entwickelungsgeschichte der Erde, die Einerzeugung des Menschen in das göttliche Urbild blieb die Hauptsache: und das Vorausgesetztsein des Göttlichen eine unwissenschaftliche Hypothese des Glaubens. Carl Wilhelm Ferdinand Solger sucht nun beide Richtungen zu vereinen, indem er die absolute Voraussetzung des Glaubens als ein durch das philosophische Denken und dessen Methode Wiedererzeugtes behauptet. Die aus der absoluten Einheit hervorgegangenen Gegensätze führt er wieder auf diese zurück, und läßt dieselbe dadurch ebenso wiederum aus jenen entspringen. Doch fallen beide Bewegungen bei ihm noch außer einander, wie sehr er auch bestrebt ist, den mystischen Inhalt der Naturphilosophie

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130—133, 137, 180.

mit der dialektischen Methode in Verbindung zu bringen; — ein Bemühen, wodurch er Hegeln in die Hände arbeitete.

Was das Leben Solgers betrifft, so wurde er am 28. November 1780 zu Schwedt in der Ukermark geboren, woselbst sein Vater Director der markgräflichen Kammer war. Zu Ostern 1799 bezog er die Universität Halle, um Jurisprudenz zu studiren. Doch fesselten ihn hier besonders die philologischen Vorträge August Wolf's. Zu Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich um Schelling zu hören: und machte 1802 eine grosse Reise nach der Schweiz und Paris. Mit dem Anfange des Jahres 1803 wurde er in Berlin bei der damaligen Kriegs- und Domainen-Kammer angestellt. Im Jahre 1804 hörte er Fichte's Collegium über die Wissenschaftslehre, wie er denn auch die Principien Fichte's und Schellings, die er die grössten Philosophen unserer Zeit nennt, mit einander auszusöhnen sucht. Er verliess bald die praktische Laufbahn, um sich gänzlich den Wissenschaften zu widmen, privatisirte in Berlin als Gelehrter, studirte jetzt vorzüglich den Spinoza mit grosser Emsigkeit, promovirte 1808 zum Doctor der Philosophie, habilitirte sich 1809 an der Universität zu Frankfurt an der Oder, und las hier mit vielem Beifall philosophische und philologische Collegia. Noch in demselben Jahre schlug er das Amt eines Ober-Bürgermeisters, welches die Stadtverordneten von Frankfurt ihm antrugen, aus, und wurde dafür Professor daselbst. Im Sommer 1811, als die Frankfurter Universität nach Breslau verlegt wurde, kam Solger als Professor an die neu errichtete Universität Berlin, wo er nach achtjährigem Wirken am 25. October 1819 kurz vor dem Beginn der Vorlesungen plötzlich starb, und am 28. October von der studirenden Jugend feierlich nach dem Kirchhofe vor dem Oranienburgerthore zu Grabe geleitet wurde.[1]

[1] Solgers Nachgel. Schriften, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIII–XIV; S. 17 —19, 34, 49, 84, 131, 134, 144—145, 158, 161—162 (173, 194), 200 —204, 210–211, 778—779 (Hegels Werke, Bd. XVI., S. 441—442).

Von Solgers Schriften müssen wir zuerst die metaphysischen herausheben, welche im zweiten Bande des von Tieck und Friedrich von Raumer herausgegebenen Nachlasses, „Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel" (2 Bände, 1826), enthalten sind (den ersten Band füllt das Leben und der Briefwechsel): „Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie;" und „Philosophische Gespräche über Sein, Nichtsein und Erkennen," worin Solger sehr dialektisch ist. Hierauf folgt, da er die Natur nicht ausführlich und besonders behandelt hat, seine „Philosophie des Rechts und Staats," aus Vorlesungen an der Berliner Universität entstanden, und gleichfalls im zweiten Bande des Nachlasses abgedruckt. Den Beschluß machen seine zahlreichen ästhetischen Schriften, bestehend theils aus kleinern Abhandlungen und Kritiken, im zweiten Bande der nachgelassenen Schriften gesammelt, theils aus größern Werken: wie „Vorlesungen über Aesthetik," 1829 vom Professor Heyse herausgegeben, der sich einen Schüler Solgers nennt, und im Sommer 1819 diese Vorträge nachschrieb, mit welchen Solger seine irdische Laufbahn beschloß;[1] ferner „Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst," 2 Theile, 1815, u. s. w. Die 1817 erschienenen „Philosophischen Gespräche" dienen zur Ergänzung für die Darstellung dieser verschiedenen Zweige der Philosophie; denn sie ergehen sich über alle, obgleich nur anregend, noch nicht definitiv entscheidend.[2]

I. Die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie. Die Philosophie allein kann den innersten Gründen des Lebens ihre Festigkeit und Unbestreitbarkeit für unser wirkliches Erkennen erhalten, weil sie allein sie zum deutlichen Bewußtsein erhebt. Die letztvergangenen Philosophien haben sich, im tiefen Gefühl des Zerfallens alles politischen, sittlichen und religiösen Zusammenhanges in unserem Leben, aus dem schönen

---

[1] Solgers Vorlesungen über Aesthetik, S. v, viii.

[2] Nachgelassene Schriften, Bd. I., S. 462, 550, 597, 602.

Triebe entwickelt, dem ganzen Leben in den innersten Gründen des menschlichen Bewußtseins einen neuen Mittelpunkt und festen Halt zu bereiten. Eine Zeit, in welcher alle unmittelbaren und überlieferten Ueberzeugungen fast ausgerottet sind, kann nur durch Einsicht und Bewußtsein gerettet werden. Der Mensch muß deswegen philosophiren, weil er ein vollständiges Selbstbewußtsein hat. Der Mensch kann sich nicht als wirklich eins mit sich selbst, oder als denselben in der Mannigfaltigkeit seines Daseins erkennen, wenn er nicht zugleich in sich das Bewußtsein überhaupt erkennt, oder die Einheit schlechthin, welche von Ursprung an mit aller Mannigfaltigkeit eins ist. Kann er aber sich selbst in dem Einen und Mannigfaltigen vollständig zusammenfassen, so erkennt er in sich auch das Wesen eines solchen Bewußtseins überhaupt, welches in Allen dasselbe sein muß, und worauf das seinige nur als ein einzelnes aufgetragen ist. Dieses Erkennen eines allgemeinen Bewußtseins, mit welchem das unsrige dem Wesen nach eins und von welchem es nur eine einzelne Aeußerung ist, nennen wir aber schon Philosophie, — die Einsicht, daß und auf welche Weise durch eine als das Wesentliche in unserer Natur anerkannte ursprüngliche und unerklärliche Thatsache das ganze Bewußtsein angefüllt und bestimmt werden müsse. Die ganze Philosophie ist nur eine Geschichte dieses allgemeinen Selbstbewußtseins. In Gott ist das Selbstbewußtsein, indem es sich in ihm aufhebt, allein etwas Existirendes. Der Moment, von welchem alle Philosophie ausgeht, ist auch eine Erfahrung, und zwar die Erfahrung schlechthin; denn man muß in sich selbst den Zustand des höchsten Selbstbewußtseins zu erzeugen wissen, ohne dies ist man gar nicht fähig zu philosophiren.[1]

A. Die Solger'sche Methode: Aus dem bisher Gesagten erhellt schon von selbst, daß es nothwendig zwei verschiedene Arten

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 57, 180, 182, 60—62, 64, 263; Bd. I., S. 376; Philosophische Gespräche, S. 189.

der menschlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollständigen Bewußtseins; die andere des höhern, und wesentlichen. Nach der ersten Art, welche die der sinnlichen Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenstände ist, fassen wir die Dinge nur theilweise und als zufällig und mannigfaltig auf; diese Erkenntniß ist die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe. Der menschliche Geist hat aber einen unwiderruflichen Trieb, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden; diese verknüpfende Thätigkeit nennen wir das Denken. Unsere gemeine Verstandesthätigkeit, die bloße Form des Denkens, ist auch nur eine bedingte und relative Erkenntniß, welche die Verbindungen zwischen den Gegensätzen blos durch die allgemeinen Verhältnisse der Vergleichung, Unterscheidung, Unterordnung u. s. w. vollendet. Daß wir aber einer innern und wesentlichen Einheit bedürfen, das beweist uns die Natur unseres eigenen Selbstbewußtseins. Die innere Nothwendigkeit treibt uns, die Natur anzusehen als ein Ganzes oder ein Weltall, welches alle die Gegensätze und Unterordnungen, die wir, durch einzelne Anregungen bestimmt, mit unserm Verstande uns vorstellen, in Einen großen Zusammenhang verbinde: — das vor allem Gegensatz gegebene lebendige Eine, das göttliche Bewußtsein, welches der gemeine Verstand nicht erkennt, sondern in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herabzieht, und den Widerschein des Richtigen darauf überträgt, indem Gott gedacht wird wie ein anderes persönliches Wesen, das von andern sich nur unterscheide durch einen unendlich trefflichern Verstand. [1]

1. An und für sich muß die Erkenntniß Einheit des Allgemeinen und Besondern, und also auch Einheit der Form und des Stoffes sein; und dies ist eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee. Die Ideen sind an und für sich von Anfang

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 65 (86), 67—68, 70, 76—77, 82—84, 87—88.

an als die ewigen Einheiten der Verstandes-Beziehungen da. Das ganze Denken unseres Verstandes strebt dahin, seine Verknüpfungen so weit zu führen, bis es solche Punkte treffe; und die Idee beglaubigt sich darin nur durch sich selbst (ein in Aristotelismus mündender Kantianismus). Daß es eine Mehrheit von Ideen gibt, rührt aus dem verschiedenen Verhältnisse her, in welchem die eine und selbe ewige Idee zur Existenz und zum gemeinen Bewußtsein steht, worin sie sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert. In allen aber ist Dasselbe die Einheit des Einen Wesens mit sich selbst, welche eben deswegen eine lebendige und keine todte ist, weil sie sich selbst zur Existenz entfaltet und sich in der Aufhebung derselben und ihrer Gegensätze wieder mit sich selbst vereinigt. Für die Aeußerung der Idee selbst kann die ursprüngliche Einheit, aus welcher sie hervorgeht, nur betrachtet werden als das ruhende Wesen, in welchem ihre Einheit begründet ist, oder die Vernunft; diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den innern vorausgesetzten Grund ausmacht. Den gegenwärtigen Stoff, insofern er ein wahrhaft wesentlicher ist, bieten nur die Ideen dar, indem sie wirklich und lebendig vortreten, und so die Gegensätze der gemeinen Existenz aufheben. So wie nun die Ideen durch die besondern Verknüpfungen der Stoffe im Verstande in die Existenz eintreten, so muß die wesentliche oder göttliche Einheit sich ebenfalls durch eine Verknüpfung in der Existenz offenbaren; diese kann aber, da der Stoff dieser Einheit nur das Eine und selbe als eins mit sich selbst ist, auch nur die Verknüpfung unseres Bewußtseins mit sich selbst sein, worin zugleich die ganze Existenz mit enthalten ist, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseins besteht. (Dieser Standpunkt der Reflexionsphilosophien der Subjectivität ist zugleich mit dem absoluten Inhalt der Schelling'schen Identitätslehre erfüllt, beide Seiten haben sich aber noch nicht recht

durchdrungen.) Durch unser ganzes und volles Bewußtsein also, und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punkt der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand, in welchen unser Bewußtsein durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höhern Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben.[1] Anderwärts nennt Solger dies aber ebenso Vernunft: Indem wir durch innere Anschauung den Grund unserer gesammten Erkenntniß in uns hervorrufen, in welchem sie nichts Anderes, als vollkommene Einheit mit ihrem eigenen Sein ist, erhebt sich die Vernunft, welche sonst nur allem unsern Denken und Leben zum Grunde liegt, und auf welche dasselbe, als auf sein Vorausgesetztes, gleichsam aufgetragen ist, in uns zum gegenwärtigen Dasein, da sie eben nichts Anderes ist, als jene ursprüngliche Einheit. In ihr und durch sie fällt unser Erkennen mit dem Erkennen des Wesens aller Dinge, des Unbedingten, zusammen; und wir verstehen nun die nothwendigen Gesetze des Weltalls und dessen ewige Ordnung.[2]

2. Die beiden Erkenntnißarten sind zugleich eine und dieselbe, und zugleich einander entgegengesetzt; jede erhält ihren wahren Sinn nur dann, wenn sie sich gegenseitig ergänzen. Da wir nur Ein Bewußtsein haben, so machen beide Arten der Erkenntniß auch nur Eine mit sich selbst zusammenhangende und in sich vollkommen einige aus, und müssen einen Gegensatz bilden, in welchem die Eine und selbe mit sich selbst begriffen ist. Es ist also dieselbe göttliche Idee, welche sich hier zu ihrer eigenen innern Einheit gleichsam zusammenzieht, und sich dort in die Welt der Gegensätze als Gegensatz und Beziehung mit sich selbst entfaltet.

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 91, 93, 95—98.

[2] Philosophische Gespräche, S. 164—165.

Hieraus wird nun erhellen, wie die Erkenntniß allerdings Eine ist, aber das um so vollkommener, indem sie sich selbst vollkommener entgegengesetzt ist und sich in ihren Gegensätzen selbst aufhebt. Die Erkenntniß ist zwar Einheit und Zusammenhang, aber deshalb nicht todt, noch ohne Gegensatz und Bewegung; sie ist Einheit der Einheit und ihrer Gegensätze, aber sie ist dies nur als Thätigkeit. Der mystische Uebergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselsweise als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunkt der Erkenntniß. Dieser Gegenwart des Wesens sind wir uns zugleich bewußt und nicht bewußt: bewußt, insofern sie als Thatsache jedem unserer Zustände seine unmittelbare Wahrheit gibt; nicht bewußt, insofern wir sie eben als solche immer nur in bestimmten Beziehungen denken. Die Philosophie ist nichts Anderes, als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder, mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Das Denken, wodurch die Idee zu den Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird, ist eben die Philosophie; sie muß das Gegenwärtige in der Existenz als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen unserer bewußten Einsicht bestätigen.[1] Die göttliche Offenbarung und der Glaube an ihr ist vorausgesetzt; und die Philosophie soll nur ein Bewußtsein hierüber gewähren, nicht aber selbst diese Offenbarung erzeugen.

3. Ich möchte gern die Philosophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtseins, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen: und das geschieht, wie ich glaube, überhaupt am besten durch das Gespräch. Ich kann nichts Besseres finden, um den innern Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich und als ein und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch; denn Jeder,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 111 (104, 106–110), 113–117, 119.

der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben. Die Personen müssen ganz lebendig und gleichsam abgerundet dastehen und handeln: und ihre Theilung in verschiedene Meinungen muß zugleich eine Zerlegung desjenigen sein, was in jedem menschlichen Gemüth als eins und dasselbe in seinem Grunde angetroffen wird; so daß der Leser mit den Personen zugleich die Entwickelung solcher Gegensätze aus einem Mittelpunkt erfahre, der in jedem derselbe ist und auch in seinem eigensten Bewußtsein den Keim dieser Gegensätze mit ihrem einfachen und ewigen Wesen enthält. Er muß dasjenige, was das Leben seines eigenen Innern ausmacht, in Wirklichkeit gespalten vor sich sehen, an deren Gegensätzen auch sein Wesen Theil nimmt; und durch die Aufhebung oder Vermittelung derselben muß er zurückversenkt werden in die Wahrnehmung seiner selbst, und der göttlichen Gegenwart, welche in ihm, wie in Allem, das wahre Wesen ausmacht.[1] Es ist ganz richtig, die dialektische Methode der Philosophie, die Solger auch im Vorherigen schon beschrieben hatte, als die absolute anzugeben; er nennt das Gespräch insofern „eine vollständig in die Gestalt des Lebens aufgehende Dialektik.“[2] Die Gegensätze müssen aber nicht Personen zu Trägern haben, weil dies zufällig wäre. Und wenn Solger nicht ein Nachahmer Plato's sein will,[3] so erreichte er dies allerdings dadurch, daß er die bei Plato durch die Form des Dialogs blos verdeckte Nothwendigkeit, vermittelst einer Art von Conversation, wie Hegel[4] ihm vorwirft, zur reinen Zufälligkeit heruntergebracht hat. Nicht die Personen, sondern die Sachen müssen sich in der philosophischen Methode mit einander unterreden: die Gegensätze also durch ihre eigene Natur und deren immanente Betrachtung sich in ihr Gegentheil umkeh-

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 191 (Erwin, Th. I., S. 6, 4), 197.
[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. 401.
[3] Ebendaselbst, S. 296, 314, 598, 630 (Bd. II., S. 194, 205).
[4] Werke, Bd. XVI., S. 501.

ren; das philosophirende Subject aber, besonders in der Mehrheit, die dem Dialog wesentlich ist, verschwinden. Das Hauptinteresse ist jetzt in der Philosophie, nachdem Schelling den absoluten Inhalt aufgestellt hat, die absolute Form zu finden. Der Leser wäre ihm der liebste, sagt daher Solger, der nicht sowohl auf den Inhalt, als auf die Form sähe. Jene absolute Form entdeckte erst Hegel; und in dieser dialogischen war Solgern selber nicht recht geheuer, worüber Heyse die Belegstellen aus dessen Briefen gegeben hat.[1] Vornehmlich den philosophischen Gesprächen sieht man die Quälerei an (und ein Mitredner gesteht sie in dürren Worten sogar ein[2]), das absolute Princip der Philosophie von der Durchdringung der Idee und Wirklichkeit, da Solger es nicht dialektisch entwickeln konnte, durch Conversation wenigstens auszuspinnen. So zeigen seine Briefe oft eine trübe Stimmung und Zweifel, ob sein philosophisches Wirken auch fruchten und durchdringen werde.[3]

B. Was den Inhalt der Solger'schen Philosophie betrifft, so wird er nur erkannt, indem diese Dialektik äußerlich an ihn gebracht wird, da er nicht durch seine eigene Dialektik aus sich selbst entwickelt, sondern nur vorausgesetzt werden kann: Diese Voraussetzung sei die absolute Thatsache, daß Gott sich als die Einheit der Gegensätze offenbart. Diese Thatsache sei aber zugleich eine ewige Wahrheit, und das Wissen um sie der Glaube: so daß der Glaube und die Philosophie einen und denselben Inhalt haben. Noch immer scheue man eine Philo-

---

[1] Solgers Vorlesungen über Aesthetik, Vorrede, S. x. — Siehe besonders: Nachgelassene Schriften, Bd. I., S. 620.

[2] Philosophische Gespräche, S. 206: Aber am Ende quälen wir uns vielleicht ganz ohne Nutzen.

[3] Nachgelassene Schriften, Bd. I., S. 399—401, 410, 461—462, 571—572, 607, 687. — So rührend, wie wahr, sagt er gegen das Ende seines Lebens (Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 189), dieser Stimmung Meister geworden: Wer auch nach schwacher, aber redlicher Anstrengung im ersten Anfang des Kampfes fällt, über den geht nicht minder der Weg zum Siege und zur Rettung des Ganzen.

sophie, die im Glauben schließe.[1] Dieser Glaube ist aber ganz ein anderer Standpunkt, als der frühere der Philosophie des unmittelbaren Wissens, das eine Menge von endlichen Thatsachen als Principien setzte; hier sind diese getilgt in der Anschauung des Einen sich selbst gleichen unendlichen Inhalts, der allein übrig geblieben.

1. Schlechthin und an und für sich ist diese ewige Thatsache nicht für uns da, sondern allein für Gott; für uns ist sie nur durch Offenbarung, d. h. eben durch den besondern Act, wodurch er unsere bedingte und darum in ihrer formalen Beschaffenheit nichtige Existenz aufhebt. Die Philosophie muß in ihrem Denken selbst ganz Thatsache werden; aber diese Thatsache ist an sich freilich keine relative der gemeinen Erscheinung, sondern die ewige der Offenbarung. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daseins, welches die Existenz sowohl schafft als aufhebt, und eine Philosophie neben einander gibt, das rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige selbst sind. (Und doch ist Gott Mensch geworden!) Das Philosophiren bleibt uns immer ein Formenspiel, wenn wir dadurch nicht das in der Offenbarung liegende Wesen denken, d. h. die Philosophie bis zu ihrer eigenen Thatsache oder zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Nur durch diesen Uebergang in einander macht uns Beides zur Theilnahme am Ewigen fähig. Die volle Reife der Philosophie tritt nur dann ein, wenn die erste Grundlage und Voraussetzung selbst wieder zur Thatsache und vollen lebendigen Erfahrung geworden ist,[2] — besser, ein durch den Geist Reproducirtes. Solger tadelt hierbei Fichte und Schelling, bei denen die ursprüngliche Einheit als Vernunft nur eine Voraussetzung, etwas blos Formales bleibe, indem bei jenem der unbekannte äußere Anstoß unentbehrlich sei: bei diesem das absolute Sein nie als eine solche reine Einheit des Subjectiven und Objectiven

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 123 (119—120), 157; Bd. I., S. 605.

[2] Ebendaselbst, S. 123—126, 129.

bestehe, sondern blos ein relatives Ueberwiegen des einen oder andern Bestandtheiles hervortrete, und die Einheit sich daher nothwendig in Gestalt eines Schema's ausbilde; solche Philosophien brächten also die Philosophie noch nicht zum Abschluß.[1] Dies soll dann erst der Glaube zu thun im Stande sein, den Solger jetzt auch mit dem Wissen (so wie vorhin mit der Vernunft) in Eins setzt: Das Wissen ist der Abschluß und die Vollendung des Denkens. Was durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Niemand kann ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte. Man könnte nicht einmal die besondern Handlungen des Denkens bis zum Wissen abschließen, ohne zu glauben. (Dabei will Solger durchaus nicht das Wissen als bloße Annäherung zu einem für jetzt noch nicht erreichten Ziele ansehen, sondern bemüht sich, wie fast die ganze naturphilosophische Glaubensphilosophie, die entschlüpfende Absolutheit des Erkennens festzuhalten.) Man kann auf der einen Seite wohl sagen: die Philosophie genüge sich selbst, sie brauche nichts außer sich und schließe sich in sich selbst ab; sie muß aber auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz aufgeben, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln; der Stolz der Philosophie darauf, daß sie Alles, was sie bedarf, in sich selbst hat, wird gänzlich wieder dadurch gut gemacht, daß ihr dieser Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache selbst kommt. Die Philosophie muß sich selbst vernichten, indem sie sich in die Thatsache versenkt: sie muß sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt; aber das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes, — es ist ja vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 130—134.

allgemeinen Gesetze des Denkens erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. So ist klar, daß in der höchsten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatsache oder das Unmittelbare von dem Denken der Gesetze oder Beziehungen durchaus untrennbar ist.[1]

2. Was nun die besondern Gegenstände der Erkenntniß betrifft, so wirft Solger hier die Frage auf: Wie die Philosophie das Wahre, die Natur und das Gute zu fassen habe,[2] womit er auf die wahrhafte Eintheilung der Wissenschaften bei den Alten in Dialektik, Physik und Ethik hindeutet.

a. Den Begriff der Dialektik (worin er die Schleiermacher'schen Bestimmungen den Hegel'schen entgegenhebt) gibt er ungefähr so an, wie auch Hegel die speculative Logik faßte: und zwar will Solger unabhängig von diesem fast denselben Weg genommen haben.[3] Er sagt: Die Wahrheit ist in dem Theile der echten Philosophie, der sich vorzugsweise mit ihr, als dem Abschlusse des Denkens, beschäftigt, oder der wahren Dialektik, zu fassen. Das Organ der Philosophie ist das Denken; denn sie entsteht daraus, das das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, daß Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt: das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze Desselben mit sich selbst werden, ist das Denken. Diesem ist die Wahrheit keinesweges blos Form oder allgemeines Gesetz, sondern nothwendig zugleich Gegenstand der innern Erfahrung; denn nur durch diese Thätigkeit ist die Einheit erst da, und sie ist nichts außer dieser. Die ursprüngliche Identität dieses Erkennens mit dem gemeinen darzustellen, ist die Sache der Dialektik. Die Wahrheit muß nämlich immer durchaus als

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 141—143, 148, 150—152, 157.
[2] Ebendaselbst, S. 153.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 620.

Thatsache der innern Anschauung gegenwärtig: sie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden sein. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieser beiden Gestalten der Erkenntniß nöthig sei, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Gesagte nicht begriffen haben. Nur von diesem Mittelpunkte aus kann sich die Philosophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten sind. Diese Richtungen werden bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenstände, welche uns als zufällig erscheinen: und durch unser eigenes im Besondern thätiges Selbstbewußtsein, dessen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen seine Stoffe Willkür ist.[1] Auch hier finden sich die Kantisch-Fichte'schen Unterschiede in die Schelling'sche Identität eingegipst.

b. So erkennen wir die Natur als Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall seinen Inhalt selbst bewirkt und sich in demselben erschöpfend ausdrückt. Die Einheit mit sich selbst, die sich hierin thätig erweist, ist dann nichts Anderes, als das höchste Bewußtsein, das göttliche Leben selbst. Nur wird das ewige Bewußtsein uns hier kund, wie es sich durch seine eigene Thätigkeit und seinen Uebergang auf sich selbst, gleichsam von sich selbst ablöst, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht (ein ganz Schelling'scher Standpunkt) es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thatsache macht, und so Alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Dasein entwickelt.[2]

c. Das Entgegengesetzte findet Statt in der sittlichen Welt. Hier haben wir schon eine ganz unabhängige und sich selbst bestimmende Thatsache in der Aeußerung der Willkür,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 159 (153, 156; Bd. I., S. 577).
[2] Ebendaselbst, S. 161—162 (164).

allgemeinen Gesetze des Denkens erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. So ist klar, daß in der höchsten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatsache oder das Unmittelbare von dem Denken der Gesetze oder Beziehungen durchaus untrennbar ist.[1]

2. Was nun die besondern Gegenstände der Erkenntniß betrifft, so wirft Solger hier die Frage auf: Wie die Philosophie das Wahre, die Natur und das Gute zu fassen habe,[2] womit er auf die wahrhafte Eintheilung der Wissenschaften bei den Alten in Dialektik, Physik und Ethik hindeutet.

a. Den Begriff der Dialektik (worin er die Schleiermacher'schen Bestimmungen den Hegel'schen entgegenhebt) gibt er ungefähr so an, wie auch Hegel die speculative Logik faßte: und zwar will Solger unabhängig von diesem fast denselben Weg genommen haben.[3] Er sagt: Die Wahrheit ist in dem Theile der echten Philosophie, der sich vorzugsweise mit ihr, als dem Abschlusse des Denkens, beschäftigt, oder der wahren Dialektik, zu fassen. Das Organ der Philosophie ist das Denken; denn sie entsteht daraus, das das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, daß Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt: das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze Desselben mit sich selbst werden, ist das Denken. Diesem ist die Wahrheit keineswegs blos Form oder allgemeines Gesetz, sondern nothwendig zugleich Gegenstand der innern Erfahrung; denn nur durch diese Thätigkeit ist die Einheit erst da, und sie ist nichts außer dieser. Die ursprüngliche Identität dieses Erkennens mit dem gemeinen darzustellen, ist die Sache der Dialektik. Die Wahrheit muß nämlich immer durchaus als

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 141—143, 148, 150—152, 157.
[2] Ebendaselbst, S. 153.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 620.

Thatsache der innern Anschauung gegenwärtig: sie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden sein. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieser beiden Gestalten der Erkenntniß nöthig sei, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Gesagte nicht begriffen haben. Nur von diesem Mittelpunkte aus kann sich die Philosophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten sind. Diese Richtungen werden bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenstände, welche uns als zufällig erscheinen: und durch unser eigenes im Besondern thätiges Selbstbewußtsein, dessen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen seine Stoffe Willkür ist.[1] Auch hier finden sich die Kantisch-Fichte'schen Unterschiede in die Schelling'sche Identität eingegipst.

b. So erkennen wir die Natur als Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall seinen Inhalt selbst bewirkt und sich in demselben erschöpfend ausdrückt. Die Einheit mit sich selbst, die sich hierin thätig erweist, ist dann nichts Anderes, als das höchste Bewußtsein, das göttliche Leben selbst. Nur wird das ewige Bewußtsein uns hier kund, wie es sich durch seine eigene Thätigkeit und seinen Uebergang auf sich selbst, gleichsam von sich selbst ablöst, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht (ein ganz Schelling'scher Standpunkt) es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thatsache macht, und so Alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Dasein entwickelt.[2]

c. Das Entgegengesetzte findet Statt in der sittlichen Welt. Hier haben wir schon eine ganz unabhängige und sich selbst bestimmende Thatsache in der Aeußerung der Willkür,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 159 (153, 156; Bd. I., S. 577).

[2] Ebendaselbst, S. 161—162 (164).

welche, eine Aufhebung jener Begrenzung, durch keinen Begriff und durch kein Gesetz außer sich bedingt ist. Die Gleichgültigkeit gegen den Stoff ist zum Wollen überhaupt unentbehrlich; ebenso nöthig ist aber dem Wollen, daß es sich auf einen besondern Stoff wende (— das Dilemma der Fichte'schen Sittenlehre.) Die Willkür vernichtet so sich selbst und das wahre Selbstbewußtsein durch ihren Widerspruch; sie ist also nichts an sich, und ihre Existenz ein bloßer Schein. Der Punkt der Willkür ist der Uebergang, in welchem sich die ursprüngliche unendliche Existenz, das reine Werden, offenbart, nicht als Princip, wie in der Dialektik, sondern als wirklicher Augenblick der Existenz, als Existenzial-Act. Soll etwas Wesentliches in unserer sittlichen Natur sein, so muß sich in unserm Wollen und Handeln eine Einheit äußern, die nicht blos Indifferenz gegen die Stoffe ist, sondern Einheit mit sich selbst, und also auch wahre Einheit ihres Inhalts; diese ist nur die Einheit und das Bewußtsein des göttlichen Wesens, das in unserm Handeln selbst thätig ist und sich in demselben offenbart. Die Offenbarung Gottes als eines lebendigen gegenwärtigen Bewußtseins in unserm Wollen und Handeln ist allein das Gute, und nichts Anderes verdient diesen Namen; es ist als Thatsache aus Gott das allein wahrhaft Existirende, und folglich auch diese ganze wirkliche sittliche Welt nichts Anderes, als Gottes gegenwärtige Offenbarung. Gut sein heißt nur wahrhaft sein, oder in Gott sein; das Böse aber ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu sein, d. h. welche ein existirendes Nichts ist und sein will.[1] Hier drückt Solger die ethische Seite der Naturphilosophie, wie sie bei Klein, Schubert und den Andern vorkommt, nur mit größerer Bestimmtheit, aus.

C. In einem der letzten Kapitel dieser Schrift, Von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philosophie, versucht Solger nun die zuerst beschriebene Methode, als

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 164—168 (305).

die wahre Philosophie, und den vorausgesetzten Inhalt, als die Offenbarung durch den Glauben, mit einander zu verschmelzen, und auf diese Weise Hegels absolute Dialektik vorzubereiten, in welcher die productive Thätigkeit des philosophirenden Denkens sich aus sich selber zum Inhalt gestaltet: Es ist eine und dieselbe Offenbarung, welche wir in der Natur und in der sittlichen Welt nur in ihren entgegengesetzten und sich ergänzenden Bedeutungen antreffen. In der Natur schafft das göttliche Denken sein eigenes äußeres Dasein durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze. Ist es auf diese Weise aus sich selbst herausgegangen, so vereinigt es die Gegensätze in der sittlichen Thätigkeit wieder zu seiner eigenen Einheit, hebt sie eben dadurch als bloße Existenz auf, und offenbart sich als das Wesen durch diese Vernichtung des Scheins. Man darf also nicht sprechen von einem natürlichen und göttlichen Princip der Dinge. Es ist nur Ein Princip, die Gottheit; und was wir als Gegensatz kennen, ist nur ihre verschiedene und eben dadurch für uns vollständige Offenbarung. Weil aber diese Offenbarung für uns nur als eine zweifache ist, so muß unser Denken sie durch Gegensätze und Verknüpfungen auffassen; und so wird sie für dasselbe das Wahre. Die Offenbarung und die wahre Philosophie haben denselben Inhalt. Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht sein, daß etwas entstehe, das vorher noch nicht dagewesen: denn es ist das Ewige, was sich offenbart; noch, daß Etwas aus einem Andern hervorgehe: denn was sich offenbart, muß aus sich selbst hervorgehen. Für uns aber ist erst überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für sich nur sich selbst erkennbar ist.[1] Vielmehr wäre es an sich, oder ohne Offenbarung, auch sich selber unerkennbar; es wäre eben nur die leere Abstraction eines höchsten Wesens, das bloße Hirngespinnst eines Dinges an sich selbst. Gott ist schlechterdings nichts außer

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 168—170.

und jenseit seiner Offenbarung; und das ist der wahre Sinn der Schöpfung aus Nichts, wenn wir einmal, wie Solger hier thut, diese Vorstellung hereinziehen wollen.

Das Ewige muß sich nicht blos offenbaren in seinem Dasein als Natur, sondern auch in seinem Wesen als göttlichen Geist. Dieses kann es nicht dadurch, daß es aus seinem Wesen herausgeht und sich in Dasein verwandelt, welches eben nichts Anderes, als die Natur selbst sein würde, sondern nur, indem es als Wesen wirklich wird und in die Existenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit ist, was ein Wesen hat: so ist die Existenz an und für sich nur dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens, so wie vorher das Wesen das Nichts war, aus welchem die Existenz hervorging. Folglich offenbart sich das Wesen als solches oder wird wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet. Die gesammte Existenz, als solche, ist dem Ewigen zum Opfer dargebracht; sie ist vernichtet, um in seinem Wesen wahrhaft zu sein. So stehen also die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Geiste mit einander im vollständigen Gegensatze, durch Schöpfung und Vernichtung; dasselbe Wort, wodurch die Welt geschaffen ward, ist es, wodurch sie in das wirklich gewordene Wesen zurückkehrt. Die Erkenntniß der Wahrheit muß also eine solche sein, in welcher diese Selbstvernichtung und Selbstschöpfung des Wesens durch sein Nichts mit deutlicher Einsicht erkannt werden. Darum müssen wir uns selbst durch diese göttliche Kraft völlig vertilgen und hinwegwischen lassen, um uns wieder zu gewinnen, wie wir nur in ihrer wesentlichen Gegenwart wirklich Etwas, an und für uns selbst aber, auch als das Dasein Gottes gedacht, ein reines Nichts sind.[1] Schöpfung und Vernichtung sind also identisch; der Untergang der einzelnen Dinge in Gott ist zugleich ihr Hervorgehen aus ihm.

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 171–172; Phil. Gespräche, S. 317, 319.

Dieses Uebergehen der Gegensätze in einander ist, da es vollständig ist, an sich für uns unerkennbar, insofern es in Gott vorgeht. Aber dasselbe ist in der Existenz auch zugleich unser Bewußtsein, welches eben darin besteht, das ein sich selbst Entgegengesetztes sich durch sein Erkennen mit sich selbst verbindet. Dieses Bewußtsein existirt blos dadurch, daß die Gegensätze der Natur sowohl, als seine eigene thätige Einheit darin als relativ erscheinen; nur dadurch tritt es aus dem Abgrunde des Ewigen hervor. Es existirt also auch selbst nur als Erscheinung; seine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es sich zugleich durch die vollkommenen Gegensätze der Natur, auf die es seine besondern Erkenntnisse zurückführt, und durch die innere Einheit des göttlichen Wesens, in die es sein relatives Handeln, als ein sich selbst aufhebendes und nichtiges, versenkt, in die Offenbarung auflöst. Da aber diese factische Offenbarung wieder nichts sein würde, wenn der Uebergang der Gegensätze nicht vollkommen wäre, so daß das Eine das Andere gänzlich als sein Nichts aufhebt: so muß in diesem Bewußtsein nothwendig eine Fähigkeit sein, Beides, das Wesentliche und Nichtige, zugleich vorzustellen, welches nur möglich ist, wenn es sich gegen Beide gleichgültig verhält, oder sie in ihrem Verhältnisse des Uebergangs *denkt*. Diese Gleichgültigkeit ist nicht die der bloßen Form: denn diese besteht darin, daß sie sich an unendliche verschiedene Stoffe anschließen kann; sondern sie liegt in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander: folglich wird durch ein solches Denken unmittelbar der ganze Stoff bestimmt. Hieraus ist klar, daß dieses Denken, welches das Philosophiren ist, mit der Erkenntniß durch Offenbarung (Erfahrung) ganz dasselbe ist, nur von einer andern Seite betrachtet. Offenbarung ist Alles, nur einmal wird sie erfahren, und das andere Mal gedacht und verstanden, oder zu Einsicht und Bewußtsein gebracht.[1] Auch

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 173—175, 176.

diese beiden Seiten müßten nun noch als eine und dieselbe aufgewiesen werden.

Die volle lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Existirendes und etwas Wesentliches sind, ist der Glaube, in welchem sich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Unser Bewußtsein, als reiner Glaube, durch welchen sich unser Inneres erst selbst ergreift, und seine Verwandelung in Offenbarung des Ewigen erfährt, ist die Religion: das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt, wie sie ist, und das nothwendige wirkliche Leben der Menschen in und mit diesem Ewigen. So wie in dem Sohne und seinem Tode sich Gott in der sichtbaren Welt geopfert, und diese ganz mit aufgehoben und als Schein vernichtet hat: so lebt der Vater in dem allgemeinen Bestehen dieser Welt immer fort, und opfert sich in demselben in jedem Momente, indem er sich beständig von Neuem als Sohn in den Schein herabläßt, und sich in dem Bewußtsein eines Jeden von uns immer wieder als solcher vernichtet. Dieses aber ist es gerade, was wir die Liebe[1] nennen, das lebendige Gefühl in uns, daß wir nur sind, weil Gott sich sein selbst entäußert, und daß wir doch immer bei ihm bleiben, weil er sich in dieser Entäußerung immer selbst aufhebt und seinen Schein vernichtet. Gerade diese Rückkehr desselben zu sich selbst ist es, was ich als das Letzte und Höchste in der Philosophie aufstelle. Das ist nicht Dualismus; eine Einheit ohne alle Spaltung, Trennung und Beziehung ist etwas Undenkbares, eine bloße Einheit der Zahl, mit welcher sich nichts anfangen läßt. (Sehr gut!) Die Hauptsache aber muß sich fühlen. Man muß überzeugt sein, daß die Gegenwart Gottes diese Welt nicht verlassen könne, und daß alle Umwälzung

[1] Hier und öfter zeigt sich ein Anklang an Steffens. Als Solger im Jahre 1818 durch Breslau reiste, schrieb er seiner Gattinn (Nachgelassene Schriften, Bd. I., S. 677) über eine Begegnung mit diesem: Wir haben uns manche unserer wissenschaftlichen Ansichten und Pläne mitgetheilt, und uns sehr gut darüber verständigt.

und Verwandelung, schiene sie auch beim ersten Anblick nur Tod und Zerrüttung zu sein, nur der Uebergang zu neuem Leben sei. Sollte sich nicht auch aus dem Streben nach Bewußtsein und Einsicht, wie sehr es sich auch in seiner heftigen irdischen Entwickelung verirren möge, wieder ein edleres Denken entwickeln, welches sich an seinen eigentlichen Inhalt, den des Glaubens, wieder fest anschließen könnte? Daher rührt die scheinbare Mystik, mit welcher die Philosophie sich bestrebt, die Gesetze und Wirksamkeiten der Natur auf das Geistige und Sittliche zu übertragen, und so gleichsam die Sittenlehre durch die Physik zu begründen. Die wahre Mystik aber besteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Existenz als Wesen unmittelbar gegenwärtig ist; und zu ihr führt also nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geschildert habe. Was ich Mystik nenne, ist jene lebendige und unmittelbare Einsicht, deren Entwickelung wieder die Philosophie ist. Von da aus läßt sich allein die mystische Gegenwart Gottes in der Geschichte verstehen. Er würde ein besonderes und zufälliges Individuum sein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Wesentliche unseres Innern selbst ist, und daß alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und untergeht. [1] Durch diese Polemik gegen Schelling, und die mystische Naturphilosophie, namentlich Baaders, hat Solger die wahrhafte Durchdringung des Glaubens mit der Philosophie, wie sie bei Hegel vorkommt, schon begonnen.

Es bleibt uns noch übrig, erstens eine Probe der Solger'schen Dialektik, dann seine Ansichten über Philosophie des Rechts, endlich seine Aesthetik zu geben.

II. Philosophische Gespräche über Sein, Nichtsein und Erkennen. Das Erkennen ist das gemeinsame Element, in welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allge-

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 179, 195, 723 (Bd. I., S. 632—633, 510, 512), 183—185 (Bd. I., S. 689); Vorl. über Aesthetik, S. 137.

meinen zerfließen. Alle Dinge sind eins. Das Nichtsein der Dinge erscheint in unserer Erkenntniß. Das wahre Sein des Dinges kann gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen. Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, sind das, was es mit andern Dingen gemein hat; was also das Nichtsein dieses als dieses bestimmten Dinges ist. (Solger verirrt hier in der Herbart'schen Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften.) Das Nichtsein wird nicht sowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden selbst ist. Jedes Ding, außerdem daß es an sich und für sich ist, ist auch noch Etwas, d. h. es hat einen ganz bestimmten nur ihm zukommenden Inhalt. Eben deshalb aber wird es auch durch die andern, die auch etwas Bestimmtes sind, bestimmt; und dieses Bestimmtsein durch jedes andere ist sein Nichtsein: und dieses Nichtsein, wodurch es nicht es selbst, sondern mit jedem andern gleich und verschieden ist, wäre sein Erkanntwerden. Es ist kein Sein ohne ein Nichtsein. Dieser Widerspruch, den die unmittelbare Anschauung der Dinge uns aufdrängt, ist eben das, was durch alles unser philosophisches Untersuchen gelöst werden soll. (Dies ist offenbar das echte Vorspiel, wenn nicht eine Rückwirkung, der Hegel'schen Logik.) Ein bloßes reines Sein wäre nicht zu erkennen, es wäre also für uns gar nichts. (Es wäre aber ebenso auch an sich Nichts, da es eine leere Abstraction ist.) Da es nur Sein und Nichtsein und Beides nothwendig gibt, so muß mit dem Sein eines jeden Dinges auch nothwendig ein Nichtsein verknüpft sein. Dieses Nichtsein ist aber nicht sein eigenes: sonst höbe es sich selbst auf, und wäre gar nichts; sondern es ist das Nichtsein aller übrigen Dinge. Das Nichtsein oder Erkanntwerden der Dinge ist unser eigenes thätiges Erkennen selbst: nur daß das Nichtsein aller andern Dinge mit unserm eigenen Sein verknüpft ist. Mich selbst erkenne ich in allen übrigen Dingen oder in ihrem Nichtsein. Da die Merkmale das ganze Ding erschöpfen, so muß auch wohl das Nichtsein vollkommen denselben Inhalt haben,

wie das Sein. Da nun jedes Ding sein eigenes Sein hat, so hat auch ein jedes sein eigenes Nichtsein. Dies kann aber doch nicht sein. Denn das Nichtsein ist ja eben das, was dem Sein entgegensteht. Ist nun das Sein das, was einem jeden Dinge für sich ist: so muß das Nichtsein gerade das sein, worin sie nicht für sich sind, sondern was sie gemein haben. Das Nichtsein, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst; sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines. Da also das Erkennen durch das Besondere schlechthin beschränkt wird, so ist das Besondere im Erkennen nur insofern, als es sich in ihm zum Allgemeinen aufhebt. Das Erkennen aber enthält nichts Anderes, als das Nichtsein der Dinge; das Nichtsein kann also auch nur ein Allgemeines sein, worin kein wahres Besonderes ist. Wie die Null eben nur die Zahl überhaupt negirt, so kann das Nichtsein niemals ein bestimmtes besonderes Sein läugnen, sondern nur das Sein überhaupt. Es müssen also im Nichtsein alle Besonderheiten enthalten sein, nur als nichtseiend. In den Besonderheiten aber muß ein allgemeines und einziges Sein liegen, welches eben durch das allgemeine Nichtsein verneint wird.[1]

Was Du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hieltest, sind jetzt nur die mannigfaltigen Gestalten des gemeinschaftlichen Seins; und dieses ist eins mit dem einfachen Erkennen selbst. Dieses Allgemeine liegt jedem Dinge zu Grunde, ist wesentlich in jedem dasselbe; und so erst werden die Dinge wahrhaft beseelt, indem ein jedes als ein einzelnes eine bloße Erscheinung, an sich aber das allgemeine Sein selbst ist. Das bestimmte Ding möchte also als solches wohl blos eine Form unseres eigenen Erkennens sein. Wenn ein Sein und Nichtsein, welche beide allgemein sind, neben einander bestehen sollen: so müssen sie gegenseitig auf einander

---

[1] Nachgelassene Schriften, Band II., S. 200, 203—204, 209, 213, 215—218, 220—225.

bezogen oder gleichsam mit einander vermischt werden, jedes also nur zum Theil sein (wie das Ich und Nicht-Ich bei Fichte). Ebenso mußt Du Dich selbst zum Theil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemischtes Sein. Jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen; und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von seinem Gegentheil, dem Nichtsein, gehemmt wird. (Solger erinnert hier selbst an die Atomistiker und Pythagoreer, die aus Vollem oder Zahlen, und Leerem die Welt bildeten.) Das Sein muß sich das Nichtsein in jedem Punkte selbst erst schaffen, damit es selbst überall gehemmt werde, und so Alles anfülle. Sein Wesen ist jene Gleichheit mit sich selbst, und diese will es nun auch in seinem wirklichen Dasein wieder erreichen, um so erst vollkommen es selbst zu werden. Es schafft daher ins Unendliche Nichtsein, und verschlingt eben dasselbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um so endlich alles Nichtsein zu überwinden und sich selbst wieder sich selbst gleich zu machen. Wenn von ihm gesagt werden soll, daß es sich selbst gleich ist, so muß es als ein Doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird. Wir haben also nun, statt des Einen, Zwei, die mit einander verglichen werden. Diese müssen aber Entgegengesetzte sein; denn darauf beruht alles Vergleichen. Nun soll aber das Eine ganz dasselbe sein, was das Andere ist; sie sollen also ganz den Einen und selben Inhalt haben. Sind sie also einander entgegengesetzt, so sind sie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Da nun das Eine das gesammte Sein ist, so muß das Andere ein solches Sein zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Sein nicht ist, also das Nichtsein. Sobald das Sein sich selbst gleich ist, ist es auch wieder sich selbst entgegengesetzt. Es kann also, um bildlich zu sprechen, das Nichtsein nur nach und nach wieder mit sich vereinigen; es muß es

also in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als sich selbst, sondern immer als etwas Anderes, das es wiederum, sobald es hervorgebracht ist, zu sich selbst macht. Es wird auf diese Weise ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es seinem Wesen nach Alles ist. Als Sein besteht es nun in jener unendlichen Entwickelung. In jedem dieser Entwickelungspunkte ist es ein ganz für sich bestehendes Sein oder einzelnes Ding, dessen Wesen gerade dieser bestimmte Entwickelungsgrad des allgemeinen Seins ist, den es aber nur in dem allgemeinen Sein selbst hat.[1] Hier liegt offenbar die Platonische Ansicht, die im Sophisten vorgetragen wird, zu Grunde: aber nicht ohne mit Elementen der Naturphilosophie und der Hegel'schen Logik verschmolzen zu sein.

In jedem dieser Punkte halten Sein und Nichtsein sich das Gleichgewicht. Das Nichtsein, als ein Allgemeines, macht das Sein zu einem völlig Besondern. Das Allgemeine ist nun das Erkennen. Das Erkennen ist also eigentlich nur das Sein selbst, als nichtseiendes Allgemeines, und entsteht dem Sein blos durch den allgemeinen und nicht besondern Anstoß, den ihm das Nichtsein in seinem Fortschreiten gibt. Das Erkennen ist Allgemeines und Besonderes zugleich: es ist Nichtsein, und als solches das Erkennen eines besondern A und zugleich das Sein aller übrigen Dinge. Als Nichtsein ist es offenbar Nichtsein überhaupt, also Allgemeines: als Sein aber das Sein aller besondern Dinge, welche nothwendig hier als besondere gedacht werden müssen. Das Sein aller besondern Dinge und ihr allgemeines Nichtsein sind hier eins und dasselbe; Beides ist nichts Anderes, als das Erkennen des A. Das Nichtsein, das ein Unbegrenztes ist, wird dadurch, daß es selbst das Sein begrenzt, erst wirklich. Durch dieses Wirklichwerden wird das Nichtsein also unmittelbar auch ein Nichtsein aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es ist das Erkennen von A, und

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 228; 230 – 239.

enthält also als solches zugleich das allgemeine Gegentheil des Seins, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und besondern Seins. Auf diese Weise sind diese Dinge in A als besondere; das nennen wir, es erkennt sie als solche. Das Nichtsein oder Erkennen ist die Quelle aller Täuschung, wenn wir uns dadurch verleiten lassen, das Nichtseiende für das Sein zu halten. Das Gesetz unseres Handelns aber muß sein, das reine Sein in uns frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseins. Und da wir zur Erkenntniß dieses reinen Seins unserer selbst nur gelangen können durch das Nichtsein der andern Dinge, so müssen wir jenem mit Bewußtsein folgen. So fallen uns die Erkenntniß des Wahren und die Ausübung des Guten vollkommen in Eins zusammen. Und ist dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchsten gelangt sind? Durch das Bewußtsein unserer selbst zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, ist das Höchste, was wir erreichen können. Unser höchstes Gesetz heißt: Lebe mit Bewußtsein der Natur gemäß.[1] Das nicht zu verkennende Kantische Primat der praktischen Vernunft endet in eine stoisirende Naturphilosophie. Zugleich liegt zwischen jenen abstracten Bestimmungen des Seins und Nichtseins einerseits und den Ideen des Wahren und Guten andererseits eine weite Kluft, die Solger so wenig, als Plato, auszufüllen vermochte.

Das Resultat aus diesen dialektischen Erörterungen, welche erst allmälig die Wahrheit entstehen lassen sollten, ist nun dieses: Das Sein an sich ist reine Substanz, das Sein in der Wirklichkeit aber unendliche Thätigkeit. Es bewegt sich immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor sich. Wir haben also zwei verschiedene Nichtsein, eins als aufgehobene und mit dem Sein dasselbe gewordene Grenze, und eins als beständig bleibende Grenze. (Auch hier reconstruirt Solger den Fichte'schen Standpunkt.)

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 242—245, 247—251.

Das erste ist in das Sein mit übergegangen, also ein seiendes Nichtsein; und nur dieses seiende Nichtsein ist das Erkennen, ebenso wie nur das in der Wirklichkeit sich bewegende Sein objectives Sein ist. — Gehen wir vom Nichtsein (dem Erkennen) aus, so wird Alles die umgekehrte Gestalt annehmen; es steht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit sich vereinigen muß. Man hat zu Jedem von Beiden (— dem Ersten Entwurf der Naturphilosophie und dem Fichte'schen Idealismus, die dann sogleich durch den Standpunkt der Schelling'schen Zeitschriften für speculative Physik werden vermittelt werden —) ein gleiches Recht. Was übrig bleibt, ist das, welches weder Erkennen noch Sein ist, und doch Jedes von Beiden: die reine Einheit und Gleichheit mit sich selbst, die ihr Grund ist, und in der sie sich vollkommen selbst aufheben. Es kann also kein wahres Sein gefunden werden, nämlich was wir ein Sein an sich oder schlechthin nennen könnten, welches nicht vollkommen aufgelöst und durchdrungen würde von dieser vollkommenen Erkenntnißart. Dieses Eine, als zugleich Erkennen und zugleich Sein, ist sich selbst ins Unendliche entgegengesetzt und schafft auf diese Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge. Unsere innerste Erkenntniß ist nichts Anderes, als eine Erkenntniß dieser reinen Einheit, d. i. eine Erkenntniß des Sichselbstgleichseins. Diese Erkenntniß nun muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja Alles ist. Es muß also sich selbst, folglich sich selbst als reine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntniß nun ist die Form seines Seins. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, ins Unendliche sein eigenes Subject und Object sein. Auf diese Weise entsteht uns also eine unendliche Verschiedenheit, welche doch an und für sich nichts Anderes, als die ursprüngliche Einheit selbst ist: und nicht blos so, daß diese unendliche Verschiedenheit im Ganzen diese Einheit sei; sondern diese ist auch in

jedem einzelnen Punkte jener immer dieselbe und das einzige Wesentliche und Ansich. Es ist also hier im Ganzen eine Verschiedenheit, ein Uebergewicht des Einen oder des Andern, im Einzelnen aber ist jeder Punkt für sich wieder wesentlich die ganze Einheit selbst; d. h. er stellt sie für seinen bestimmten Standpunkt oder seine bestimmte Potenz dar. Die Einheit kann gar nicht anders als seiend gedacht werden, denn als vollkommener Gegensatz selbst. Die Verschiedenheit überhaupt entsteht nur dadurch, daß das ursprünglich Eine mit sich selbst in einen unendlichen Gegensatz geräth. Die ursprüngliche Einheit ist wirklich im Dasein unter der Form aller Verschiedenheiten. Aber dafür ist auch diese Unendlichkeit die bloße Erscheinung des Ein und All.[1] Wir sehen in Solger die Einheit des Identitätssystems mit der Mystik der Naturphilosophie vollbracht.

III. Philosophie des Rechts und Staats. Die Kritik der Freiheit und Nothwendigkeit ist durchaus nöthig, wenn eine klare Einsicht in die sittlichen Verhältnisse entstehen soll. Das Erste in der reinen Nothwendigkeit für sich ist der Gegensatz, in welchem die Einheit ganz aufgegangen ist. Die sich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. In dem Weltsystem ist das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden; erst dadurch ist alles Erkennen zum Sein geworden, und Gott ist in dem Weltsystem als Weltseele. Die Nothwendigkeit ist sich als Nothwendigkeit ihrer nicht bewußt, sondern die Elemente des Bewußtseins sind in ihr blos in ihren gegenseitigen Beziehungen auf einander da. So lange wir uns denken, daß sich die Gegensätze der Natur blos entwickeln unter dem Gesetz des Gegensatzes, ist dieses Gesetz selbst noch nichts Wirkliches, sondern blos die Entwickelung: jenes ist alsdann blos der Grund der Wirklichkeit (wie bei Schelling). Nun muß aber Alles Wirk-

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 226, 252—262 (Philosophische Gespräche, S. 209).

lichkeit sein; denn Alles ist Beziehung. Es muß also auch einen Punkt geben, wo das Gesetz sich selbst als bloßer Individualität entgegengesetzt ist; und dieser Gegensatz ist zwischen dem Weltsystem und dem Menschen. Erst dadurch ist die Natur vollendet. Aber auch dadurch geräth sie mit sich selbst in den vollkommensten Widerspruch. Denn der Mensch ist nun die Einheit des Gesetzes, und zugleich Gleichheit mit sich selbst oder Selbstbewußtsein; so ist in ihm das Zusammentreffen der idealen und realen Welt.[1] Nun folgt eine Deduction der Anschauung, des Triebes u. s. f.[2] (wie am Eingang eine des Lichts, der Materie, des Organismus), ähnlich der in Schellings transscendentalem Idealismus. Wenn man die Natur (heißt es weiter) ansieht als den Ursprung des Bösen, als das, was die Freiheit zerstöre, so irrt man gänzlich. Sie ist vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, dasjenige, wodurch das Gute selbst objectiv wird; daher unschuldig, und der Gegenstand unserer Sehnsucht. Das Böse kann nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Existenz erhalten wird. Wenn sich das Handeln als bloßes Handeln von der Idee ablöst, und sich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen offenbart, so wird es ein wirkliches und positives Nichts; und dieses ist das Böse. Insofern es aber die Idee selbst ist, ist es das Gute. Gutes und Böses haben also einen gemeinsamen Ursprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Das Böse ist nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich sein könnte. Das Gute würde uns nicht sein, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödtet, um dessenwillen es sich verkörpert, Fleisch wird, weil es ihn, seiner ewig guten Natur nach, vernichten, und so die Existenz mit sich versöhnen muß. In der Idee des Guten ist Mannigfaltiges und Einfaches, das

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 263—265, 268—271.

[2] Ebendaselbst, S. 273 flg.

Selbstbewußtsein und das Aeußere, eins. Wo sich das Individuum selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht die Religion; wo es die Außenwelt und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst. Daß die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darstellen könne, ist nur möglich durch die Idee, die aber hier erscheinen muß als Handlung; sie kann lebendig wirksam nur hervortreten, indem ich selbst mich als Einzelnes erkenne, als Aeußerung der Idee, und sonst nichts. Ich vergehe mir als Individuum, und schaue mich an als ein blos Besonderes in der Idee; und so ist sie mir Gott, das allgemeine Individuum. Ich nehme mich selbst wahr, wie ich blos in Gott lebe. In diesem Moment des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Es ist eine Anschauung, die sich selbst aufhebt, an deren Stelle aber das Absolute selbst tritt. Wir würden derselben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich selbst wären; und wir sind es wieder, weil wir als handelnde Wesen selbst etwas Besonderes sein müssen. Erst hier wird der Mensch frei. In der Religion werden wir selbst individuell und nichtig, und eben dadurch erst wesentlich in der göttlichen Idee.[1] Auch hier entspringt noch, wie bei Kant und Fichte, aus dem sittlichen Handeln das Bewußtsein des göttlichen Wesens, aber zugleich als vollkommene Einigkeit des Bewußtseins mit sich selbst.

Nachdem sich Solger, wie Fichte und Schelling, eine Mehrheit von Individuen abgeleitet hat, will er nun den Begriff des Staats bestimmen: Um frei handeln zu können, muß ich das erkennen, was in allen Individuen dasselbe ist. Meine Individualität hebt das Wesen in mir auf, das Wesen hebt die Individualität auf. Nur in Gott ist Wesen und Individualität ohne allen Widerspruch vereinigt. Denn für ihn ist in jedem Indi-

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 279—280 (306—307; Bd. I., S. 703; Vorlesungen über Aesthetik, S. 64), 283—285 (311).

duum der ganze Grund des Lebens: dagegen für das Individuum das Dasein immer nur in dem Grunde, und der Grund außer ihm ist. Es bleibt noch das Problem, wie sich in der wirklichen Existenz das Wesen der Idee darstellen könne. Das Sittengesetz erscheint als eine bloße Forderung; wirklich wird es erst, wenn wir als Handeln zugleich die Idee selbst und zugleich Individuen sind. Das ist das absolute Werden der ganzen Gattung, in welchem sich die Idee oder die Sittlichkeit selbst entfaltet, die Geschichte, deren Namen wir aber nur nicht auf das beschränken müssen, was wir gewöhnlich Geschichte nennen: sondern vorzüglich gehören dazu die beiden äußersten Seiten dieser Entwikkelung, nämlich die Umwälzungen der Natur, wovon uns die Erd- und Himmelsforschung sichere, wenn auch dunkle Kunde gibt (ein Gedanke, den wir bei Steffens ausführlich beleuchtet haben), und die Folge der verschiedenen Religionen, welche mit einer Reihe von Veränderungen des ganzen geistigen und sittlichen Zustandes der Menschen auf das Engste verbunden ist. Das bestehende Weltsystem, welches die sich durch Handlung offenbarende Gegenwart des Wesens oder der Idee möglich macht, ist der Staat: das Dasein der Idee, eine Totalität des wesentlichen Lebens. Nur durch die sittliche Natur können die Individuen, als Individuen, doch ein wesentliches Dasein haben; sie heißt das Recht.[1] Hierauf entwickelt Solger, zu Kants Naturrecht sich hinneigend, die einzelnen juristischen Begriffe. Als bemerkenswerth heben wir den Begriff des Eigenthums, und den der Strafe heraus. In Bezug auf das Erstere sagt er: Indem das Individuum der Begriff der äußern Natur ist, schließt die Individualität unumschränkte Herrschaft über die äußere Natur in sich; — von dem Grunde der Strafe aber Folgendes: Im Gegensatz gegen die individualisirte Idee des Handelns im Staate, ist das

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 286—294 (Phil. Gespräche, S. 187), 312—313, 319—320.

Individuum das reine Nichts, sobald es ihr widerspricht; es wird dadurch sogleich aufgehoben, und zwar durch den Grund, oder die Natur, welcher aber hier als frei individualisirt handelt.[1]

Das Wesen des Staats. Im Criminalrechte geht das Recht wieder in den Staat über; es concentrirt sich gleichsam darin zu der Allgemeinheit der Individualität, worauf der Staat beruht. Die Gesinnung ist nur erkennbar in den Verhältnissen. Erst durch den Staat wird dieser Gesinnung der wahre Stoff geliefert, und sie erst dadurch in die Wirklichkeit vollständig eingeführt. Die Freiheit der Individuen besteht darin, daß in jedem sich der ganze Begriff des Staats wiederholt. Auf dem Verhältnisse des individuellen Begriffes zur Gattung beruht die Verfassung. Der Staat ist ein organisches Ganze, das nicht leben kann, wenn nicht die verschiedenen Kräfte und Bewegungen an ursprünglich verschiedene Glieder vertheilt sind. So wie der Monarch durch die Minister auf das individuelle Leben einfließt, so muß das Volk eine mystische Darstellung seines personificirten Begriffs im Adel haben (ungefähr wie bei Steffens, nur daß Solger obenein noch das Lehnsverhältniß für ein der wahren Monarchie nothwendiges Element ansieht;[2] Hegel setzt den Monarchen selbst als jene Personification[3]). In den Corporationen und Gemeinheiten kommt den Ministern der Begriff des Ganzen überall im Einzelnen entgegen. In der Sitte wird der Mensch sein eigenes Kunstwerk; in der Kirche wird seine Religiosität, die sonst ganz individuell ist, der der Gattung unterworfen, blos um der allgemeinen Harmonie willen. (Wie mächtig Schleiermachers Reden über die Religion, deren Solger auch anderwarts rühmend erwähnt,[4] ihre Wirksamkeit bis hierher erstrecken!) Die Justiz

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 320, 323.

[2] Ebendaselbst, S. 356—361 (353).

[3] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 365.

[4] Nachgel. Schriften, Bd. I., S. 115—116: Es ist die einzig wahre Ansicht der Religion; nur hin und wieder ist er zu weit gegangen, manchmal etwas seicht, und manchmal ein wenig renommistisch.

bewirkt, daß die Personen in ihrer Besonderheit dem allgemeinen Begriffe des Rechts entsprechen: die Verfassung, daß sie schon von Anfang an in einem bestehenden Verhältnisse begriffen sind, worin sie die Idee des Staats individualisiren. Der Staat, als der in der Totalität der Individuen modificirte allgemeine Begriff, ist das Volk. Bei der Verfassung kommt es blos auf die Art und Weise an, wie die individualisirte Idee, die Majestät, in ihrem Verhältnisse zum Volke gedacht wird. In der monarchischen ist die Idee in einer besondern Person individualisirt, welche aber zum Volke in einem solchen Verhältnisse steht, daß sie in ihrer Individualität nichts Anderes, als den allgemeinen Begriff ausdrücken kann oder vielmehr wirklich ausdrückt. In der republicanischen (demokratischen) wird der Begriff des Ganzen selbst als ein Individuum aufgestellt; und es muß dafür gesorgt werden, daß er ganz als Individualität erscheine. Die Monarchie ist republicanisch, wo der Monarch blos als die Darstellung des Volks betrachtet wird: die Republik dagegen aristokratisch, wo das Volk seinen Gattungsbegriff als individualisirt in einer ganzen Klasse von Menschen absetzt.[1]

IV. Vorlesungen über Aesthetik. Das Schöne gehört zu den Offenbarungen der Idee, welche der Standpunkt der Einheit des Begriffs (des Allgemeinen) und des Besondern ist. Diese Idee, auf das Denken bezogen, nennen wir die Idee des Wahren. In der Wahrheit werden die Gegensätze gefunden als einander durchdringend, und in dieser Durchdringung das Dritte, das höhere Selbstbewußtsein, bildend. Das Schöne muß die Idee als gegenwärtig in der Erscheinung darstellen; die Auflösung der erscheinenden Gegensätze erfolgt schon durch die Erscheinung selbst, und sie brauchen nicht erst durch das Denken auf die Einheit zurückgeführt zu werden. Die Selbstvernichtung des

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 324—329 (Philosophische Gespräche, S. 19—20), 344, 349—350.

individuellen Bewußtseins, so daß unsere eigene Individualität blos Äußerung der göttlichen Gegenwart, ist der Standpunkt der Religion. Indem unsere Persönlichkeit darin untergeht, muß die Welt der Existenz und der Gegensätze mit untergehen. Das höchste Bewußtsein würde uns aber nicht wirklich, könnten wir nicht auch die Existenz damit durchdringen. Die Schönheit ist also eine Offenbarung Gottes in der wesentlichen Erscheinung der Dinge; sie ist der Weg, auf welchem die Idee in die Wirklichkeit einströmt, und dabei sich unser gleichsam als eines Durchganges bedient. Es zeigt sich darin, wie wenig die Kunst in der Gewalt des reflectirenden Individuums ist; das Individuum ist nur das Gefäß der Idee. Das Göttliche in der Kunst ist nichts Abstractes, sondern die vollkommene Durchdringung der entgegengesetzten Elemente der Erkenntniß. Das Irdische kann im Göttlichen ganz aufgehoben und vernichtet werden, darauf beruht das tragische Princip: oder das Göttliche wird von dem Irdischen ganz verzehrt, und darin liegt das komische Princip. Wir können die Verschmelzung der Idee mit der Wirklichkeit immer nur nach entgegengesetzten Richtungen auffassen. Ein Mittleres zu denken, wo Wirklichkeit und Idee ganz eins würden, ist uns unmöglich, da wir das Wesen nur durch einen Gegensatz zu erkennen vermögen. Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung da. Und eben deswegen ist es an uns so nichtig wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter; denn in Wahrheit ist es nur da in Gott. Und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart. Die Stimmung aber, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische (künstlerische) Ironie; — der innerste Lebenskeim der ganzen Kunst, dieser Alles überschauende, über Allem schwebende, Alles vernichtende Blick. Was

also im Tragischen vernichtet wird, ist die Idee selbst, insofern sie Erscheinung wird. Die Ironie erkennt die Nichtigkeit nicht einzelner Charaktere, sondern des ganzen menschlichen Wesens gerade in seinem Höchsten und Edelsten; sie erkennt, daß es nichts ist, gegen die göttliche Idee gehalten, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Dieser Augenblick des Ueberganges nun, in welchem die Idee selbst nothwendig zu Nichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst sein. Eben durch jene Nichtigkeit der Idee als irdischer Erscheinung gelangen wir erst dazu, sie als wirklich, und Alles, was uns erscheint, selbst als das Dasein der Idee zu erkennen. Haben wir die Hülle des Nichtigen abgelegt, so werden wir auch mit deutlicher Einsicht wahrnehmen, wie die ganze Natur nichts Anderes, als das sich selbst in seiner Harmonie auflösende Dasein Gottes, wie die Religion, die Sittlichkeit, die Kunst nichts seien, als die in der Wirklichkeit verschiedentlich widerscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens.[1]

Diese Solger'sche Ironie ist wesentlich von der allen Inhalt verflüchtigenden Schlegels unterschieden, indem sie vielmehr die sich aufspreizende formelle Subjectivität in die göttliche Substanz der Schelling'schen Naturphilosophie zurückbiegt; weshalb sie Hotho auch in einem der hiesigen philosophischen Facultät zum Behufe seiner Habilitation überreichten Aufsatze höchst treffend die bekehrte Ironie genannt hatte. Das Subject ist aber auch bei Solger noch nicht völlig ertränkt, oder vielmehr von dieser absoluten Substanz noch nicht ganz vollgesogen. Die Bewegung des untergehenden Subjectes, und die absolute Thatsache der gött-

[1] Vorlesungen über Aesthetik, S. 55, 59—60, 67—68 (Erwin, Th. I., S. 161), 70—71, 83—85, 309—310 (Nachgelassene Schriften, Bd. II, S. 515), 125, 245, 96, 241—242 (Erwin, Th. II., S. 277, 279); Philosophische Gespräche, S. 320.

lichen Offenbarung fallen hier noch außer einander; die Identität beider Seiten ist daher nur eine negative. Solgers Philosophie sieht sich daher zu den demüthigendsten Geständnissen gezwungen: „Die vollkommene Einheit der Idee und Wirklichkeit können wir uns nicht einmal vorstellen; es wäre dies die göttliche Erkenntniß selbst. Wir kennen kein anderes wahrhaftes Dasein und Handeln, als was in der beständigen Vernichtung unserer selbst, d. h. unseres Scheines, besteht, damit jene Offenbarung frei hervorleuchte. Bei Gott wird es anders sein: da ist das Nichts wirklich Nichts, welches dagegen für uns das einzige Etwas ist, indem es uns erscheint. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung. Aber eine innere allgewaltige Sehnsucht macht uns den Mangel fühlbar, an welchem wir hier noch leiden.“[1] Ein Rückfall fast bis zu Kant und Jacobi herab! Daß nun jene göttliche Erkenntniß selbst, als der immanente Rhythmus der Dialektik, erst dadurch wirklich wird und zu sich selbst kommt, daß sie sich zum einzelnen Subjecte macht, dieses solchergestalt der Träger der ganzen Bewegung, und somit in positiver Einheit mit dem Absoluten, als dem allgemeinen, an und für sich seienden Gedanken ist, das ist der Standpunkt des absoluten Idealismus.

Was nähere Bestimmungen in der Aesthetik betrifft, so faßt Solger dieselben meist aus richtigem philosophischen Gesichtspunkte. Ich will nur Einiges davon anführen. Zunächst theilt er die Kunst in zwei große Gebiete, das symbolische und das allegorische, die im Ganzen dem entsprechen, was Hegel klassische und romantische (griechische und christliche) Kunst nennt: Das Symbol ist ein Ding der Phantasie, das eben als solches das Dasein der Idee selbst ist; die ganze Wirksamkeit erkennen wir als eine darin erschöpfte, mithin selbst als Object oder Stoff, in welchem sie

---

[1] Vorlesungen über Aesthetik, S. 310; Nachgelassene Schriften, Bd. I, S. 631; Bd. II, S. 515; Philosophische Gespräche, S. 165.

aber gleichwohl noch als Wirksamkeit wahrgenommen wird. Die Wahrhaftigkeit der Kunst besteht eben darin, daß dem Künstler die höchste Idee immer schon unter einer wirklichen Gestalt, und nicht anders erscheint; die Idee ist in dieser Gegenwart durch ihre eigene Vollendung ohne Bedürfniß und Streben beschlossen. Ist dagegen das Schöne als Stoff noch in der Thätigkeit begriffen, so wird in jeder Gestalt ein Streben und eine Wirksamkeit liegen müssen, wodurch sie das ihr Entgegengesetzte mit umfaßt; welches Streben, als ein vollkommenes, dasjenige, wohin es gerichtet ist, schon in sich trägt, und es allkräftig aus sich entwickelt. Diese Art der Erscheinung des Schönen in der Kunst, worin es stets auf ein Anderes deutet, und alle Zeit mehr sagt, als in seiner begrenzten Gegenwart gefunden wird, wollen wir die Allegorie nennen. Darum geht dem allegorischen Werk denn auch ab, was dem Symbol gegeben ist: jene klare Verständlichkeit nach Innen, und die ganz begrenzte Gestalt nach Außen. — Was ist aber das Wesen des Symbols, wenn nicht diese innige und untrennbare Verschmelzung des Allgemeinen und Besondern zu einer und derselben Wirklichkeit? Durch diese wunderbare Verschmelzung allein wird es erreicht, daß die allgemeinen Richtungen, in welche die Idee zerfällt, nicht bloße Formen oder Begriffe, sondern lebendige und von allen Seiten begrenzte Personen werden. Die Seligkeit, die in der Einheit mit dem Allgemeinen besteht, und die Thätigkeit, welche nur besondern, persönlichen, strebenden Wesen zukommt, fallen in den griechischen Göttern völlig in Eins zusammen. Im Christenthum hingegen hat sich das, was die strenge Umhüllung des alten Symbols in sich schließt, mit siegender Macht befreit, und die höchsten und tiefsten Enden mit gleicher Herrlichkeit erfüllt. Denn was erblickst Du Anderes in dem Mittler und Erlöser, als jene lebendige Kraft und Thätigkeit Gottes, in wirklicher und sterblicher Gestalt, die als Gottheit mit unermeßlicher, gnadenreicher Liebe selbst das schon verlorene und abgefallene, zeitliche Wesen umfaßt, um es wieder

in seinen Schoß zur Seligkeit zurückzuführen, als Mensch aber durch den Glauben, welcher eine sich selbst klare und ihres Ziels gewisse Sehnsucht ist, und durch zeitliche Vernichtung nicht allein sich selbst, sondern das ganze Menschengeschlecht aus der Nacht der Welt befreit, und zu seiner ewigen Heimath erhebt! Ist hier nicht allezeit das Eine in dem Andern, und deutet auf dasselbe hin? Und hat hier nicht die wirkende göttliche Gnade und die menschliche Sehnsucht ein und dasselbe lebendige Dasein angenommen? Denn dieses ist eben das Göttliche in dieser schöpferischen Kraft, daß sie nicht in dem Einen allein lebt und von ihm ausgeht, so daß das Andere als blos Hervorgebrachtes erschiene, sondern in Beiden gleich lebendig und umfassend ist, nur in verschiedenen Richtungen.[1]

Die Begriffe der besondern Künste bestimmt Solger folgendermaßen: Die verschiedenen Gattungen der Kunst entstehen dadurch, daß die Idee sich nach allen Seiten in den mannigfaltigen Stoffen, welche die äußere Natur ihr darbietet, abspiegelt, oder ihr Abbild denselben eindrückt. In der Architektur ist der Begriff mit dem unorganischen Stoff so verknüpft, daß dieser die Darstellung der unmittelbaren Gegenwart des Begriffs wird. Der Gedanke reißt sich von dem denkenden Vermögen los, und wird einheimisch im Raume durch das Verhältniß, worin die Gestaltung der Regel und dem Maße vollkommen entspricht. Der Mensch muß die höchste Einheit der Gedanken zugleich als Gesetz der räumlichen Weltordnung anerkennen. Die plastische Gestalt ist Symbol im vollsten Sinne des Wortes, und kann daher nur mit künstlerischer Ironie vollkommen verstanden werden, indem wir uns bewußt werden, daß es die Wirklichkeit ist und zugleich nicht die Wirklichkeit, die wir in dem plastischen Kunstwerk anschauen. Wie in der Bildhauerei Alles Körper ist, so ist in der Malerei jeder Körper als solcher doch nur Geist,

[1] Vorl. über Aesthetik, S. 129; Erwin, Th. II., S. 49–57 (41, 43).

und in der geistigen Beziehung schwebend vorhanden. In der Bildhauerei ist der Leib als Masse das ganze für sich bestehende Wesen, und die gesammte Seele hat sich zu Stoff verdichtet: wogegen in der Malerei der ganze Stoff sich aufgelöst hat in einen Schein für die Wahrnehmung. In der Malerei ist die Beziehung des Begriffs auf das Besondere dargestellt. In dieser Hinsicht ist die Malerei eine allegorische Kunst, in welcher man in der äußern Erscheinung nie den ganzen Sinn findet, sondern dieselbe verstehen und sich erklären muß. In der Musik geht der Begriff selbst in Thätigkeit über; sie zieht die Mannigfaltigkeit des äußern Lebens in das Innere des Gemüths hinein. Durch den Laut kommt die Seele allein für sich als thätiges Leben zur sinnlichen Erscheinung; der Laut ist ihre äußerste Darstellung in der mannigfaltigen, wechselnden Besonderheit. Die Poesie drückt Alles in Thätigkeit und durch Thätigkeit aus; das Mittel ihrer Darstellung ist die Sprache, das wahrnehmbare Erkennen selbst. Aber hier kann nicht die bloße Form der Thätigkeit genügen, sondern nur eine solche, die immer die individualisirte Idee darstellt; mithin müssen es nicht bloße Thätigkeiten sein, die wir wahrnehmen, sondern wirklich lebendige Objecte. Die Poesie steht selbstständig auf der einen Seite, und umfaßt für sich allein den Umfang der vier andern Künste; so war es bei den Alten im Drama, als dem Mittelpunkte der ganzen Kunst, wo Baukunst, Malerei, Tanz, als Ausübung der Plastik, und endlich Musik im Vortrage der Poesie sich mit dieser verbinden, und das alte Drama zu einem Inbegriffe aller Künste machen. Ist demnach die Poesie eine besondere Kunst, so ist es doch nur eine, die zugleich die ganze Kunst selber ist. — Die Poesie selbstständig, als die gesammte künstlerische Thätigkeit für sich, ist das innere Wirken der Idee im künstlerischen Geiste. Sie ist demnach eine höhere Thätigkeit außerhalb des Künstlers, der allgemeine Weltgedanke, die Idee des Schönen selbst, die sich selbst offenbart, oder die Kunst, die nun in ihrem ganzen

Umfange Poesie geworden ist. Indem aber eine solche allgemeine Wirksamkeit im Bewußtsein ist, muß sie zugleich, um in die Wirklichkeit überzugehen, das Bewußtsein des Künstlers anfüllen. Diese Stufe des Bewußtseins, wo die künstlerische Idee in ihm thätig ist, nennen wir Phantasie.[1] Poesie ist also in dieser zweiten Bedeutung die künstlerische Productivität überhaupt, insofern wir nicht auf ihre Aeußerung, in welchem Gebiete der Kunst es sei, unser Augenmerk richten, sondern nur auf die innere Energie in der Seele des Künstlers oder Beschauers.

[1] Erwin, Th. II., S. 72–74, 113, 105, 100–101, 120, 133, 76–77; Vorl. über Aesthetik, S. 334–335 (322, 327), 267, 343–344, 185–186.

Der Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel

Drittes Buch.

Der absolute Idealismus.

Der Gründer des absoluten Idealismus, wo Natur und Ich in einer absoluten Identität gemeinschaftlich versenkt werden,[1] ist Georg Friedrich Wilhelm Hegel, der, als Krone der gesammten Vergangenheit, zugleich der Same der blüthenreichsten Zukunft geworden ist, indem er den Keim einer unendlichen Entwickelung der Philosophie gelegt hat. Schon bei seinem Leben, nicht minder nach seiner Vollendung ist eine zahlreiche Schule durch seinen Geist gebildet worden. Und wenn sie jetzt auch in den verschiedenartigsten Richtungen auseinander zu fahren droht, dabei aber dennoch Alles, was auf Fortschritt und Neuheit in der Philosophie Anspruch macht, mit wenigen Ausnahmen, um seine Banner sich versammelt: so ist diese bisher mit dem Schulzwang für unverträglich gehaltene Freiheit und Ungebundenheit eben aus der ganz veränderten Stellung zu erklären, die Hegel der Philosophie gegeben hat. Hierüber sei also auch von uns offen und ohne Rückhalt gesprochen, obgleich wir den Entschluß dazu nicht ohne vorher eine gewisse Scheu überwunden zu haben, fassen konnten, da wir uns wohl rühmen dürfen, in diese Entwickelung mit hineinzugehören, und einem Manne so nahe gestanden zu haben, der, ein Stern der kommenden Zeit, eine der durchgreifendsten Umgestaltungen in der Denkungsweise des ganzen Menschengeschlechts hervorzubringen bestimmt ist.

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 305.

I. Was zunächst den **allgemeinen Standpunkt** Hegels betrifft, so ist die Philosophie nach ihm die Betrachtung der absoluten Selbstentwickelung des Gedankens. Philosophiren heißt ihm, sich dieser Manifestation Gottes im speculativen Denken hinzugeben. Wir lassen alles unser sonstiges Wissen fallen, und vertrauen uns diesem reinen Aether des Bewußtseins an, erwartend, an welche Küsten es uns landen werde. „Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt.“[1] Es ist dies aber nicht ein blos passives Sichversenken in die absolute Substanz, wie bei Spinoza und im Grunde auch nach der Schelling'schen Identitätslehre; sondern die Selbstbewegung der Substanz, als die Form dieses Inhalts, ist das Subject selbst. Das Ich ist mithin erhalten, und wie bei Fichte als die absolute Thätigkeit, somit als dasjenige, worin die Substanz erst zur Wirksamkeit kommt, ausgesprochen. Das Ich ist eben hierbei der klare Krystall, der in dieser Selbstthätigkeit zugleich nur der Spiegel der ewigen Substanz ist. „Es kommt nach meiner Einsicht,“ sagt Hegel, „Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als **Subject** aufzufassen und auszudrücken. Den innern substantiellen Geist erfassen, dies ist der Standpunkt des Individuums.“[2] Das Absolute ist ihm also die lebendige Durchdringung beider Seiten, — aber wohl verstanden der Substanz und des wirklichen Subjects, nicht etwa eines blos vorgestellten und eingebildeten. „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbst-

---

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 684.

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 14; Bd. XV., S. 691.

bewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein: und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dies absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dies nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß: und dies weiß er in der Wissenschaft; und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz." [1]

Das Leben der Wissenschaft ist also nach Hegel das Leben des Absoluten selbst: „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist." [2] Hiermit ist der Standpunkt des Aristoteles zurückgeführt, welcher behauptete, daß in den Dingen, die ohne Materie sind, das Wissen und sein Gegenstand dasselbe sind. [3] Wenn Solger die Vernichtung des Subjects im philosophirenden Denken für die Offenbarung des Göttlichen hielt, so liegt es ganz nahe, dieses Opfer, da es das Werden des Absoluten im Subject ist, zugleich für eine Restitution des Subjects, aber nur als des reinen Gefäßes des Absoluten, anzusehen. Daher bekommt, in dieser schaffenden Selbstvernichtung und vernichtenden Selbstschöpfung, das Subject auch nicht seine Eigenthümlichkeit, wie Steffens will, und den ganzen Plunder des Irdischen wieder; sondern der zündende Blitz des Absoluten, der es durch und durch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 689—690.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 35.

[3] Aristoteles: De Anima, III, 4 (p. 430 a. Bekk.): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.*

erleuchtete und durchglühete, hat alles Endliche verzehrt und nur die Thätigkeit des Absoluten selbst an ihm übrig gelassen. Der göttliche Gedanke ergeht sich für sich selbst in diesem seinen Substrate; und diese objective Bewegung der Sache selbst, der das philosophirende Subject nur zuzusehen hat, ist die Methode der Hegel'schen Philosophie. „Gegenwärtige Darstellung," sagt Hegel von seiner Encyklopädie, „stellt eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode auf, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird."[1] Noch bestimmter drückt er sich in der Einleitung zur Logik aus: „Ich erkenne, daß die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dies System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sei; aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Und dies erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind; denn es ist der Gang der Sache selbst."[2] Diese absolute Methode aufgestellt zu haben, ist nun die wesentliche That Hegels in der Geschichte der Philosophie;[3] und er hat damit ausgeführt, was wir in unserer Einleitung verkündeten, nämlich die Erhebung der Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft. Indem die Wissenschaft jetzt auf diese Weise zum absoluten Bewußtsein über sich selbst

[1] Hegels Encyklopädie, Vorrede zur ersten Ausg., S. XXXIV (3. Ausg.)

[2] Hegels Wissenschaft der Logik, erste Ausgabe, Bd. I., S. XX—XXI (Werke, Bd. III., S. 41—42).

[3] Dies erkennt auch Weiße an (System der Aesthetik, Theil I., Vorrede, S. XII); und Hegel selber hatte es schon angedeutet (Werke, Bd. XVII., S. 479).

gekommen ist, so erfüllt Hegel ferner im vollsten Maße auch die andere Forderung, die wir ebendaselbst an unsere Zeit gestellt hatten, daß nämlich die Geschichte der Philosophie sich gänzlich in die systematische Principienlehre der Philosophie auflöse. Ueber diese zwei Punkte haben wir noch einige Worte im Allgemeinen zu bemerken.

Da in dem Hegel'schen Philosophiren nichts feststeht, als die Methode, so kann man eigentlich keine positive Behauptung als charakteristische Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems anführen; man würde dadurch immer mehr oder weniger in den Schein und Ton des Dogmatisirens verfallen. Jeder solcher Satz enthielte mehr oder weniger etwas Persönliches, Subjectives, wodurch sein System sich von andern unterschiede. Die Methode aber ist etwas absolut Objectives, ein heuristisches Princip, wenn man will, durch welches wir jede aus der Anwendung der Methode hervorgegangene Consequenz nicht als etwas Ausgemachtes anzusehen genöthigt sind, sondern immer wieder von Neuem in den Schmelztiegel werfen können, um sie nochmals daraus abfließen zu lassen. Denn ich höre sogleich von allen Seiten den Einwand hervorbrechen: Es ist doch immer ein eigenthümliches Subject, welches diese Methode anwendet, und also eigenthümliche Resultate daraus zieht. Schlimm genug, daß jenes nur allzu oft als ein Eigenthümliches philosophirte, und dem gemäß auch nur zu solchen Resultaten gelangen konnte! Die vorhin erwähnte Mannigfaltigkeit von Ansichten, die sich der Hegel'schen Schule anschließt und aus ihr entsprungen sein will, kommt eben daher, daß das Subject nicht immer mit reinen Händen an die Handhabung dieser Methode gegangen war. Sondern indem Mancher seine Lieblingsvorstellungen und Schoßmeinungen hatte, die er nicht aufgeben wollte: so glaubte er das Schild dieser Methode bequem gebrauchen zu können, um den Kram seiner rostigen Voraussetzungen damit blank zu putzen und aufzustutzen. Die nächste Aufgabe in der Geschichte der Philosophie ist also

für die Hegel'sche Schule, diese Willkür der besondern Person in Anwendung der philosophischen Methode aufzugeben, und sich von der Methode bemeistern zu lassen, statt sie meistern zu wollen. Die beste Anleitung hierzu ist das Beispiel Hegels selbst. Denn obgleich sein Beruf eigentlich nur die Findung der Methode war, so hat er doch noch selbst, theils in seinen Werken, theils vornehmlich in seinen Vorlesungen, den ganzen Reichthum des Universums, nicht blos, wie Aristoteles, dem philosophischen Begriffe,[1] sondern — ein zweiter, ein systematischer Aristoteles — der Methode dieses Begriffs zu unterjochen gewußt. Als diese „lebendige und vollständige Persönlichkeit des Erkennens," wie Schelling ihn nannte, hat er von seiner besondern Person weiter nichts hineinzumischen gebraucht. Was Hegel einmal seinem Denken unterwarf, das leuchtete fortan im Glanze der Idee, ohne daß die Atmosphäre des Irdischen dieses Licht zu brechen oder auch nur zu dämpfen vermocht hätte. Daher kommt es, daß eine Erkenntniß, die man Hegeln und der von ihm selber angewandten Methode verdankt, etwas ganz Objectives und Unpersönliches geworden ist. Es springt einem nur die Wahrheit als eine sich selbst offenbarende entgegen, der Rhythmus der Methode entfaltet sich für sich selbst in unserem Geiste; und so scheint sie uns, wie durch Sokratische Hebeammenkunst, aus unserem eigenen Innern zu stammen. Hieraus erklärt sich, wie ich schon bei einer frühern Gelegenheit bemerkte,[2] das häufige Phänomen, daß Schriftsteller, auch wo sie Hegels Gedanken vorbringen, dennoch seiner nicht erwähnen, und dieselben, vielleicht bewußtlos, für die ihrigen ausgeben; in der That sind sie ihr Eigenthum geworden, und zwar so wie jede wissenschaftliche Erkenntniß es werden soll, und durch die Hegel'sche Methode allein es werden kann.

---

[1] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 298, 312.

[2] Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, Mai 1830, Nr. 89, S. 708—709.

Die andere Folge, die aus diesem Standpunkte Hegels hervorgeht, ist die, daß die Wissenschaft nicht mehr die geniale Erzeugung eines einzelnen Systems ist, das sich neben die andern hinstellt, und durch seine positiven Behauptungen die entgegengesetzten der andern ausschlösse. Keine Philosophie ist so wenig individuell, so objectiv und allgemein, als seine; und darum ist er eben die größte philosophische Individualität seiner Zeit, weil er seine Zeit am reinsten und klarsten dargestellt hat, ohne im mindesten von seiner Particularität etwas einfließen zu lassen. Indem durch Hegel der speculative Gedanke selbst von sich beweist, daß seine Geschichte zugleich die Philosophie selber ist, nur wie diese in der Zeit aus einander gezerrt, und in bunter Wirklichkeit zerstreut ist: so ist das Princip Hegels, alle Principien, die in der ganzen Geschichte der Philosophie aufgestellt worden sind, ungeachtet ihrer Entgegensetzung, die er kannte, zu vereinigen, und die Wahrheit in dieser absoluten Identität zu sehen. „Zu aller Zeit ist nur Eine Philosophie gewesen, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. Die letzte Philosophie, die alle Stufen in sich faßt, ist das Resultat dieser Entwickelung, und die Wahrheit in der höchsten Gestalt, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt. Diese Reihe der geistigen Gestaltungen der Philosophie ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es gibt: eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu ver-

schaffen. Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit; und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen." [1] Die Principien der Philosophie, welche ihre Geschichte darstellt, sind sämmtlich erhalten, nichts ist verloren; daß aber die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht worden, dazu war eine drittehalbtausendjährige Arbeit des Geistes erforderlich. In Hegel ist Geschichte und System der Philosophie solchergestalt eins geworden; und wie die Neuplatoniker, besonders Proklus, die ganze griechische Philosophie in sich zusammenfaßten, so Hegel den Verlauf der Philosophie überhaupt.

Auf diese Weise scheint eigentlich nicht mehr von Geschichte der Philosophie die Rede sein zu können. Wir hätten also mit Solger zu schließen, mit ihm hörte die Geschichte der Philosophie auf; und was nach ihm noch vorzutragen wäre, das wäre schon das System der Philosophie selber. Aber zuvörderst ist diese Auflösung der Geschichte in Hegel selbst noch etwas Geschichtliches; und diese geschichtliche Seite ist es besonders, die wir hier noch zu berühren haben. Das Hegel'sche System in seiner ganzen Ausführlichkeit darstellen, wie wir dies bei den andern Philosophen thaten, hieße eine ganze Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften geben; was für eine gelegenere Zeit aufgespart werden muß. Hier haben wir an Hegel zu zeigen, wie die Geschichte der Philosophie sich selbst ins System erhebt, und durch diese Darlegung es zur Anerkennung zu bringen, daß dies letzte System die Geschichte der Philosophie vollendet, und somit als Gipfel und Schlußstein des Ganzen sich erweist. Zu diesem Behufe werde ich hier besonders zwei Punkte herausheben: erstens wie Hegel aus der Entwickelung der Geschichte der Philosophie hervorgegangen ist, und, namentlich an das Schelling'sche Identitätssystem anknüpfend, seinen höhern Standpunkt errungen hat. Alle Schriften vor der „Phänomenologie des Geistes" gehören in diese

---

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 690—691 (Bd. XIII., S. 50).

Bildungs-Periode. Diese Betrachtung ist noch rein geschichtlich. Der zweite Punkt ist der, zu zeigen, inwiefern nun in diesem höhern ihm eigenthümlichen Standpunkt der ganze Verlauf der Geschichte der Philosophie sich abspiegelt, und aus dem innern Brennpunkte der dialektischen Thätigkeit alle Principien der Philosophie nicht in der Zufälligkeit historischer Entwickelung, sondern mit der Nothwendigkeit des denkenden Begriffs hervorgehen. Vorher aber will ich noch einige Worte über das Leben und die Schriften Hegels, so wie die Ausbreitung und Wirkung seiner Schule, theils während seines Lebens, theils nach seinem Tode, als Beitrag zur Geschichte des absoluten Idealismus voranschicken.

Denke indessen Niemand, daß hiermit die Geschichte der Philosophie, oder doch alles Leben in derselben erloschen sei, so wenig als die Welt irgendwo mit Brettern zugenagelt ist. Weit entfernt, daß es mit der Philosophie zu Ende geht, fängt sie, können wir sagen, erst jetzt recht an. Nunmehr ist die Möglichkeit gegeben, daß der bloße Streit und Kampf auf ihrem Gebiete aufhöre, und sie sich als in sich begründete, von allen Seiten her anerkannte Wissenschaft vollende. Nur wenn man in den Principien einig ist, ist eine feste Grundlage gewonnen, auf der alles fernere Philosophiren fortbauen kann; erst hiermit hat die Philosophie die Bedingung der Wissenschaftlichkeit errungen. In der Mathematik ist man von jeher in den Principien einig gewesen. Darum hat man aber nicht gemeint, daß sie als Wissenschaft fertig sei; sondern allein auf diese Weise können neue Entdeckungen fruchtbringend werden. Die Geschichte der Philosophie hört also nicht auf, sondern nimmt nur eine andere Gestalt an. Die nächste That der künftigen Geschichte der Philosophie muß eine allgemeine Verständigung über die Principien sein, und zwar indem innerhalb der Schule die Willkür der ungeschickten Anwendung, außerhalb derselben die Anerkennung der Principien selbst zu Stande kommt. Das Weitere ist dann die Ausbildung

des Systems der Wissenschaft, und zwar nicht blos im Gebiete der eigentlichen Philosophie, sondern im ganzen Umfange aller Wissenschaften. Allen bietet die Philosophie die Principien dar; und die Vollendung dieser Wissenschaften wäre ihr gänzliches Durchdrungensein von derselben. Dies müssen wir als das höchste Ziel der Geschichte der Philosophie erkennen, von dem wir aber noch sehr weit entfernt sind. Die Aufgabe der Hegel'schen Schüler ist daher vorzugsweise, daß jeder in seiner Wissenschaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den speculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit versenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. Ohne Abweichungen von Hegel'schen Sätzen wird es dabei nicht abgehen können, ja in manchen Punkten ist ein Theil der Schule über dergleichen schon einig; und sie werden sich immer noch häufen. So behauptet Gans ausdrücklich von der Rechtsphilosophie, daß bei ihr am ehesten die Fortschritte der Weltgeschichte eine veränderte Auffassung herbeiführen müssen.[1] Solche fortschreitende Entwickelung der Philosophie ist aber keine Aufstellung eines neuen Princips; der Hegel'sche Standpunkt, da er Alles preis gibt außer der Methode, enthält vielmehr in sich die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht blos als ein Geduldetes, sondern scheint sogar dazu aufzufordern. Und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr zu bestätigen; denn die Quelle, aus der sie hervorgehen, die Methode, ist unversiegbar und in ewiger Jugendfrische stets dieselbige. Hieraus entspringt die „unwiderlegliche Ueberzeugung," wie Marheineke sehr gut sagt, „daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften, seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. XVI—XVIII.

untergeordneten Stufe in ihr." [1] „Solche historischen Systeme bestehen theils noch jetzt um sie herum und neben ihr, beengen ihr auch dermalen noch oft den Platz: theils können sie auch noch legionenweise in Zukunft aus leichtem Boden hervorsprießen. Der Würfel aber ist geworfen, und die Geschichte wird den Sieger verkünden.

II. Zur Geschichte des absoluten Idealismus. Hier will ich erstens vom Leben und den Schriften Hegels, zweitens von seiner Schule, und drittens vom Einfluß seiner Philosophie auf die übrigen Wissenschaften handeln.

A. Hegels Leben und Schriften. Hegel wurde am 27. August 1770 zu Stuttgard geboren. In seinem achtzehnten Jahre bezog er die Universität Tübingen, und widmete sich anfänglich dem Studium der Theologie. Dort war er längere Zeit der Stubengefährte Schellings. In seinem zwanzigsten Jahre erhielt Hegel zu Tübingen die philosophische Doctorwürde, und war mehrere Jahre darauf Hauslehrer in der Schweiz und späterhin in Frankfurt am Mayn. Aus jener Zeit befindet sich noch unter seinen nachgelassenen Papieren die Beschreibung einer Fußreise ins Berner Oberland. Mit dem Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ging er, nach dem Tode seines Vaters, nach Jena, wo er sich 1801 durch die lateinische Dissertation De orbitis planetarum habilitirte, in welcher er naturphilosophisch weiter philosophirte. Durch seine im selben Jahre erschienene Schrift, „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie," brachte er den von Schelling neu gewonnenen Standpunkt als eine Erhebung über alle Reflexionsphilosophie erst recht zum Bewußtsein. Am innigsten aber verband er sich mit diesem durch gemeinschaftliche Herausgabe des „Kritischen Journals der Philosophie" (1802—1803), dessen wichtigste Abhandlungen von ihm herrühren. Schon in

[1] Hegels Werke, Bd. XI., Vorrede, S. xiv.

der „Differenz" war er von einem geschichtlichen Standpunkt ausgegangen, indem er an das erste Heft von Reinholds „Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie" anknüpfte, zugleich aber einige Sätze über den Begriff der Philosophie und ihre Geschichte voranschickte. So zeigt er sogleich am Anfange seiner Laufbahn eine ganz vollständige Einsicht in das Verhältniß der Geschichte der Philosophie zum Systeme. In der Einleitung des Journals: „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik" u. s. f. (1802) stellt er ebenso die wahrhafte Ansicht der Geschichte der Philosophie auf, und sagt, daß die Kritik nur in dem Vergleichen der einzelnen Formen der Philosophie mit der Einen Idee der Philosophie selbst bestehen könne, um, wenn sie derselben noch nicht vollkommen entsprechen, das Beschränkende und Subjective an ihnen herunterzureißen.[1] In der Hauptabhandlung, „Glauben und Wissen" (1802), unterwirft er dann die Hauptgestalten der neuesten Philosophie, Kant, Jacobi, Fichte, einer solchen mit wahrer Meisterschaft durchgeführten Kritik. In andern Aufsätzen werden Nebenfiguren, wie Krug und Schulze, abgefertigt. Diese Schriften, die mehr eine negirende Kritik enthalten, bilden die eine Hälfte seiner vorphänomenologischen Werke. Sie sind der Reflex der Geschichte der Philosophie, wie sie sich in Hegels Bewußtsein abspiegeln mußte, damit dieser, durch Verarbeitung und Weiterbildung der frühern Standpunkte, die er meist alle vor seinen Augen sich entwickeln und verblühen sah, zu seinem eigenen höhern dringen konnte.[2]

Die zweite Hälfte seiner hierher gehörigen Schriften, zu welchen die Differenz den Uebergang macht, enthält schon positivere Darstellungen zur weitern Begründung der philosophischen Wissenschaften. Die Schelling'sche Philosophie, die als die voll-

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 33, 37.

[2] Siehe meine „Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen" (1832), wo ich das Verhältniß Schellings zu Hegel, und dann das der Schriften des Letztern unter einander ausführlicher besprochen habe.

endetste und letzte gepriesen wird, bildet zwar den Hintergrund seiner Ansichten; doch scheint durch das Gewand der Naturphilosophie der Kern der neuen Ansichten Hegels schon hindurch. In der Abhandlung: „Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie" (1802), worin er Schulze's „Kritik der theoretischen Philosophie" beurtheilt, zeigen sich indessen noch nicht, wie Rosenkranz gegen mich behauptete, bestimmte Spuren seiner logischen Ansichten; wenigstens habe ich dergleichen darin nicht entdecken können. Gern aber will ich Rosenkranz zugeben, daß die Dissertation De orbitis planetarum die ersten Anfänge von Hegels Naturphilosophie enthalte. Ferner finden sich in der Abhandlung, „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" (1802), Andeutungen seiner Religionsphilosophie. In dem reifsten Werke dieser Periode endlich, „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (1802—1803), sind mehr als bloße Andeutungen der spätern Rechtsphilosophie zu erkennen. Diese erste Reihe von „Schriften Hegels enthalten also den Keim seiner ganzen Philosophie, aber nur erst, wie derselbe sich aus den vorhergehenden Standpunkten der Philosophie, gleichsam als aus seinem Mutterschoß, herausgewunden."[1]

Was Hegels akademische Thätigkeit betrifft, so hatte er anfänglich nur geringen Beifall, und las sein erstes Collegium vor nur vier Zuhörern. Zu seinen ältesten Schülern gehörte Zellmann, der jedoch schon im Jahre 1808 starb, und an den sich ein Brief von Hegel vorgefunden:[2] Bachmann, der 1810 noch als ein im Ganzen für ihn günstiger Recensent erscheint,[3] später aber sich gänzlich von ihm abgewandt hat, und in der neuesten Zeit von Rosenkranz gebührend zurückgewiesen worden: endlich Troxler, der bekannteste unter ihnen. Durch die Schelling'sche

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., Vorerinnerung, S. XXXI.
[2] Ebendaselbst, Bd. XVII., S. 627—629.
[3] Ebendaselbst, S. 479.

Naturphilosophie, wie Hegel, hindurchgegangen, beginnt Troxler die Richtung derjenigen Philosophen, welche, die Wirkung Hegels anerkennend, von ihm aus weiter fortgeschritten zu sein behaupten. Er sieht die Hegel'sche Logik sogar als den Schlußstein einer großen Entwickelungsperiode an; doch soll diese mit Kant begonnene und in Hegel vollendete Entwickelung nur eine einseitige Richtung repräsentiren, in die sich die deutsche Philosophie verirrt habe. In Hegel sei die von Kant ausgegangene Reflexionsphilosophie (das Wissen oder das mittelbare Erkennen), in Franz von Baader die durch Hume und Jacobi aufgestellte Intuitionsphilosophie (der Glaube oder das unmittelbare Erkennen) auf die höchste Spitze gebracht. Das Complement und die Verschmelzung dieser Einseitigkeiten ist ihm nun das schon aus Schellings und seiner Anhänger Bekehrungen bekannte Arcanum einer neuen Offenbarung und höheren Erfahrung, noch mit einem Ingredienz von Katholicismus inficirt. Wie die ganze Schelling'sche Schule die Jugendsünden ihres naturphilosophischen Wissens durch die Dampf- und Schwitzbäder eines gläubigen Mysticismus und die Flucht in die Positivität curirt: so will auch Troxler, um die Urheit und Einheit der menschlichen Erkenntniß wiederherzustellen, Zeugniß und Beifall, Autorität und Glauben mit einander verbunden wissen. Er sieht die ursprüngliche Einheit von Satzung und Glauben als die allein wahre Autorität, die menschliche Innewerdung der göttlichen Offenbarung, an; ja er nennt dies auch, wie Solger, eine absolute Thatsache des menschlichen Gemüths. Troxler tadelt dabei Jacobi, daß dieser die innere Offenbarung über die äußere setze. Troxler fällt also viel weiter als Jacobi in die Vorzeit, bis zur Scholastik, der auch er Hegeln beschuldigt, zurück: und schließt sich an Fries' empirisch-psychologischen Standpunkt, mit ausdrücklichen Worten, an. Dennoch werden naturphilosophische und Hegel'sche Sätze überall eingestreut: und wo er Hegeln bekämpft, bedient er sich immer der Gedanken, die er von demselben empfangen. Das Resultat aber ist eine

Kantische Katalepsie, das Buch der Glaubensphilosophie, und die ganze Breite des Formalismus einer veralteten Logik.[1]

Gabler, ebenfalls einer der älteren Schüler Hegels, der einzige von den vier Genannten, die ihm treu geblieben, kam erst 1804 nach Jena, als Troxler, Schlegel und Andere nicht mehr dort waren, und Hegel schon ein zahlreicheres Auditorium hatte. Seine Schrift, die er 1827 als die erste Abtheilung eines „Lehrbuchs der philosophischen Propädeutik“ herausgab, welches selbst wieder nur den ersten Band eines „Systems der theoretischen Philosophie“ ausmachen sollte, enthält „die Kritik des Bewußtseins.“[2] Er schließt sich hierin ganz der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes, wie er selber bemerkt, an, bringt die Betrachtung vom finnlichen Bewußtsein bis zum Verstande und der Vernunft, und faßt sie als „Erziehung des Subjects zum reinen philosophischen Denken.“[3] In der That ist dies auch der Zweck der Phänomenologie, welche „das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen darstellt.“[4]

Dieses Werk bildet den Gipfel und die Krone der Hegel'schen Thätigkeit zu Jena. In der schnell zerrinnenden Blüthe dieser Universität hatte Hegel bis zuletzt ausgehalten, war 1806 nach Schellings Abgang Professor daselbst geworden, und wich erst der Katastrophe, die politisch über das Land ausbrach. Seine Vorlesungen, darunter die Geschichte der Philosophie, und die Ausarbeitung der Phänomenologie des Geistes hatten so sehr seine ganze Thätigkeit in Anspruch genommen, daß jedes andere Interesse verschwunden schien. Unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena, wie Gans in seinem Nekrologe Hegels sagt,

[1] Weitläufiger habe ich über Troxler in der Recension seiner Logik (in drei Bänden, 1829–1830) gesprochen (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 85–88, S. 680–700).

[2] Gabler: Lehrbuch der philosoph. Propädeutik, Vorrede, S. VII, XX.

[3] Ebendaselbst, S. XXVI; S. 12.

[4] Hegels Werke, Bd. III., S. 33–34.

vollendete er die Phänomenologie des Geistes; und im Begriffe, sie seinem Verleger zu übergeben, wurde er auf der Straße, ohne von dem Vorgefallenen unterrichtet zu sein, durch die in die Stadt eingedrungenen feindlichen Truppen aufgehalten. Ich nenne diese Schrift eines der Hauptwerke Hegels, weil erst in ihr der höhere, von ihm errungene Standpunkt der Philosophie begründet worden, wogegen er bisher noch nicht merklich über Schelling hinausgegangen zu sein scheinen konnte. Er pflegte diese Schrift, die 1807 erschien, seine Entdeckungsreisen zu nennen, indem hier die speculative Methode, das ihm eigenthümlich in der Geschichte der Philosophie Zukommende, in der That den ganzen Umkreis des menschlichen Wissens bereist und Besitz davon ergreift. Zugleich stellt er sich noch nicht auf den Standpunkt der Wissenschaft selbst, weil dieser dadurch ein unmittelbarer, unbewiesener würde; sondern er will ihn kraft seiner Methode erst finden und erringen, indem er das erscheinende Wissen durch die eigene Dialektik desselben in das speculative Wissen erhebt. Dem philosophischen Bewußtsein, wie es durch die intellectuelle Anschauung Schellings aufgestellt war, steht das natürliche Subject mit dem gemeinen Bewußtsein gegenüber. Bei Schelling war die kategorische Forderung an dasselbe gemacht, sich aufzugeben und blindlings in den Abgrund des Absoluten hinunterzustürzen; nur so könne der absolute Inhalt der Wahrheit, der außer und über demselben stehe, für es werden. Dieser Standpunkt hat seine Früchte getragen. Denn wenn sich das Subject doch gezwungen sieht, auf seine Einsicht zu verzichten und die Genesis des Wissens nicht selber in sich vorzunehmen: so kam es bald dazu, statt sich dem immer mehr oder weniger willkürlich scheinenden Principe eines einzelnen Denkers anzuvertrauen, lieber an den an und für sich festen Anker eines Glaubenssystems sich anzuschließen, sei es auch das katholische, selbst auf die Gefahr hin, seine subjective Freiheit gänzlich dabei einzubüßen. Aus diesem Grunde also verfiel fast die gesammte Schule Schellings in eine neue Glaubensphilo-

sophie. Hegels Phänomenologie des Geistes war bestimmt, diesem Mangel abzuhelfen. Das gemeine Bewußtsein wird also nicht blos weggeworfen, sondern vielmehr von ihm der Anfangspunkt genommen, um im speculativen Wissen zu enden und auf diese Weise mit ihm versöhnt zu sein, indem Dieses — Resultat, und somit ein Bewiesenes geworden. Das ist der Zweck und das Ziel der Phänomenologie des Geistes. Sie sollte so nach Hegels ursprünglichem Plan den ersten Theil eines „Systems der Wissenschaft" bilden, und als Propädeutik demselben vorhergehen. Da aber schon Hegel diesen Plan nicht durchführen, sondern anders gestalten mußte, so konnte ein zweiter Versuch der Art, ungeachtet seiner vielen schon von Rosenkranz[1] bemerkten Titel, noch weniger gelingen.

An diese Schrift schließt sich noch ein anderer Hegel'scher Schüler, Hinrichs, an. Denn obgleich er Hegeln erst später in Heidelberg hörte, so ist er doch eigentlich nie recht über den phänomenologischen Standpunkt, dem er sich auch in der Schreibart auf eine auffallende Weise nähert, hinausgekommen: nur daß bei ihm das Formelle, in das Hegel auf dem Sprunge stand überzugehen, weit schroffer und abstruser sich ausbildete. Es zeigt sich nämlich in der Phänomenologie eine Armuth von logischen Kategorien. Der Gegensatz des Ansich und Fürsich ist die Hauptform, um welche sich fast jede Entwickelung und jeder Fortschritt immer wieder dreht; und man sieht Hegeln noch die Unbeholfenheit an, mit welcher er zum ersten Male seine neue Methode umfassend anwendete, und die durch ein Haschen nach Pikantem, Paradoxem und Brillantem kaum verdeckt wird. Mit Hinrichs' erster Schrift „Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft" (1822) war Hegel nur theilweise zufrieden, und erst nachdem der Verfasser sie gänzlich umgearbeitet hatte. „Ich hoffe," schreibt er Hegeln, „daß Sie mein Buch jetzt mehr ansprechen wird."[2] Auch ist die Richtung

[1] Psychologie (1837), S. 188.

[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 303—304 (508—512).

der Schrift mehr individuell und aus dem subjectiven Bildungsgange des Verfassers entsprungen.[1] „Kann ich das," sagt der Verfasser, „was in dem Christenthum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen."[2] Dies ist der Standpunkt der Religion, quand même. Die Philosophie dagegen wird zu einem bloßen Mittel herabgesetzt, um einem durch die Reflexion wankend gemachten Glauben wieder auf die Beine zu helfen und ihn in seine alten Fugen zurückzuschieben; — eine Tendenz, die wir bei spätern Schülern Hegels unten noch ausführlicher betrachten werden. Es ist der scholastische Standpunkt Anselms,[3] das Wissen nur noch obenein in den Kauf des Glaubens mitzunehmen. Vielmehr muß das Wissen für sich als absolutes Ziel des Philosophirenden aufgestellt werden, mag daraus folgen, was da wolle; was Hinrichs also, wie Jacobi,[4] respuirt. Die Einsicht, daß es mit dem Christenthum in Uebereinstimmung ist, darf dagegen erst das Zweite sein. Bei Hinrichs aber ist allein die Religion das Feste, das absolute Wissen stets nur ein Gesuchtes. So kommt er auch in seinen spätern Schriften immer noch nicht über den Standpunkt der Phänomenologie herüber. In den „Grundlinien der Philosophie der Logik" (1826) will er aus der polemischen Betrachtung der Gestaltungen der bisherigen formalen Verstandeslogik den wahrhaften Begriff der speculativen Logik erst hervorgehen lassen. Selbst in dem letzten Producte seiner schriftstellerischen Thätigkeit, wo er ausdrücklich das Mangelhafte der Hegel'schen Philosophie aufzuweisen sich bemüht, kommt er nicht über eine „Genesis des Wissens" (1835) hinaus: und will dabei doch den vermeintlichen Fortschritt gegen Hegel gethan haben, den Geist

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 514.
[2] Ebendaselbst, S. 304.
[3] Vergl. Hegels Encykl., §. 77, S. 93 Anm.; Werke, Bd. XV., S. 163.
[4] Siehe Oben, Th. I., S. 341.

als wirklichen Geist, nicht wie Hegel blos als erscheinenden oder blos als logischen (!), zum Inhalte gemacht zu haben.[1]

Das kurz vor dem Erscheinen der Phänomenologie erhaltene Lehramt in Jena verlor Hegel, in Folge der Umgestaltung der Dinge, sehr bald wieder. In Ermangelung anderer Subsistenzmittel ging er nach Bamberg, und leitete dort, den politischen Begebenheiten zugewandt, zwei Jahre lang die Redaction der daselbst erscheinenden Zeitung; worüber ein Brief an Knebel Zeugniß gibt.[2] Im Herbst des Jahres 1808 wurde er zum Rector des Gymnasiums zu Nürnberg ernannt, und gab demselben eine bessere Einrichtung, indem er unter Anderm auch den propädeutischen Unterricht in der Philosophie in die höhern Klassen desselben einführte. Die fünf dort gehaltenen Gymnasialreden[3] zeugen von seinem großen pädagogischen Talente. Die Aussicht des Fortkommens seiner Philosophie in seinem Vaterlande schien ihm anfänglich so gering, daß er sogar eine sich darbietende Gelegenheit nicht ganz von der Hand wies, sie durch Vermittelung eines Amsterdamer Freundes, van Ghert, mit dem er in Briefwechsel stand, nach Holland und in dessen Sprache hin zu verpflanzen.[4]

Gerade zur Zeit als jene äußerlichen Amtsgeschäfte Hegeln von dem Studium tieferer Wissenschaft abzulenken drohten, versenkte er sich mit der eisernen Kraft seines Geistes am ausdauerndsten in das innerste Heiligthum des Gedankens. Die Ausarbeitung seiner „Wissenschaft der Logik,“ in drei Bänden 1812—1816, war die Frucht dieser Anstrengungen. Statt des ganzen Systems der Wissenschaft, welches den zweiten Theil zur Phänomenologie bilden sollte, gab er sie nach dem erweiterten Plane als den ersten Theil des Systems heraus, auf welchen dann die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der

[1] Hinrichs: Genesis des Wissens, Vorrede, S. L—LI.
[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 629—632.
[3] Ebendaselbst, Bd. XVI., S. 131—199.
[4] Ebendaselbst, Bd. XVII., S. 475—477.

Natur und die Philosophie des Geistes, folgen sollten, an deren Stelle aber die Encyklopädie der Wissenschaften erschien.[1] Die Logik ist offenbar die innerste Angel und der Kern seiner ganzen Philosophie; denn sie ist eben die Darstellung der dialektischen Methode, die durch Hegel der Wissenschaft gewonnen worden, und zwar abgesehen vom erscheinenden Bewußtsein, da dieses schon zum reinen Gefäß der Wissenschaft geläutert war. Fallen lassend alle Voraussetzungen des erscheinenden Geistes, und unmittelbar mit sich selber beginnend,[2] stellt die Logik das göttliche Denken dar, welches sich in seiner ungetrübten Reinheit zum sich selbst bewegenden Principe aller Dinge macht. Die Logik entwickelt die reinen Kategorien, als die einfachen Wesenheiten des Universums, als die bewegenden Mächte der Welt. „Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“[3] Es ist kaum zu fürchten, obgleich ich für nichts stehen will, daß man Hegeln so verstehe, als meinte er, die logischen Gedanken hätten eine Zeit lang ihr Wesen blank und baar für sich getrieben, bis es ihnen eines Morgens eingefallen, die Natur und den endlichen Geist aus sich zu erzeugen. Das System dieser reinen Gedanken, das sich ewig aus sich selbst durch immanente Fortbewegung zum geistigen und natürlichen Universum gestaltet, ist zugleich die Totalität der sich in der Geschichte der Philosophie hervorthuenden reinen Gedankenprincipien. Die Hegel'sche Logik ist also als System des Gedankens, was die Geschichte der Philosophie in räumlichem und zeitlichem Außereinander zeigt. Im Ganzen entsprechen die Stufen des logischen Begriffs den wirklichen geschichtlichen Systemen der

---

[1] Hegels Werke, Bd. III., S. 8—9.

[2] Hegels Wissenschaft der Logik (erste Ausgabe), Bd. I., S. 6—7.

[3] Hegels Werke, Bd. III., S. 35—36.

Philosophie. Und das ist eben der Beweis, den wir zu führen haben, davon, daß die Geschichte der Philosophie zum Bewußtsein ihrer Principien, und die Philosophie somit zum Begriffe ihrer selbst gelangt ist. Die Logik, wie Rosenkranz that, mit Choralklängen einer Kirchenmusik, und die Phänomenologie, wenn ich nicht irre, mit dem Schmelz und der Farbenpracht einer Fuge zu vergleichen, bleibt ungenügend für die Feststellung des Standpunkts dieser Werke. Nicht uneben sagten dagegen bei einer spätern Gelegenheit in Berlin, als 1826 Hegels Freunde sein und Göthe's vereintes Geburtsfest feierlich begingen, studirende Jünglinge in einer Anrede an ihn, wie die logischen Gedanken die neuen Götter seien, die er eingeführt.

Für solche Leistungen konnte die Anerkennung denn nun auch nicht lange mehr ausbleiben; und so ging, wie er selbst sagt, der höchste Wunsch seines Lebens in Erfüllung. Mit einem Male trafen zugleich drei Berufungen als Professor ein. Bayern bot ihm eine Professur der Philologie in Erlangen an, der er die philosophische, die ihm in Heidelberg angeboten wurde, vorzog. Preußen ging auf kurze Zeit der Besitz Hegels für die Berliner Universität noch verloren, zum Theil weil der damalige Minister des Innern, Schuckmann, die Vocation von der eigenen Prüfung Hegels abhängig gemacht hatte, ob er sich für den akademischen Vortrag nach einer achtjährigen Unterbrechung noch geeignet halte. Aus diesem Grunde, und hauptsächlich weil er sich bereits in Heidelberg engagirt sah, lehnte er ab, und eilte Daub und seinen übrigen Heidelberger Freunden in die Arme. Daub hatte sich besonders für seine Ernennung interessirt; und nachdem er wie Hegel die frühern Stadien der Geschichte der Philosophie vor seinen Augen sich entwickeln gesehen, und sie selbst durchlaufen hatte, schloß er sich der in Hegel hervorgetretenen reifsten Gestalt derselben an. Hegel begann seine Vorlesungen im Herbste 1816 mit Encyklopädie und Geschichte der Philosophie, und hegte die kühnsten Hoffnungen über die Ausbreitung seiner Philosophie, da nach

der Wiederherstellung der Bourbonen der Weltgeist, nicht mehr so sehr in der Wirklichkeit beschäftigt, sich nach Innen kehren und sich in sich selber sammeln könne.[1]

Ueberhaupt ist der politische Zustand Europa's während der funfzehn Jahre dieser Restauration das Ideal, das Hegel im Allgemeinen, namentlich aber bei der Abfassung seiner Rechtsphilosophie, im Auge hatte. Die Juli-Revolution, obgleich er sie als eine heroische That bewunderte, sah er doch mit einem gewissen Mistrauen und Besorgniß geschehen, weil er, wie er wenige Tage vor seinem Tode schreibt, befürchtete, daß „die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß" ersticken würden.[2] Von jener frühern Zeit aber galt ihm der Satz seiner Phänomenologie und Rechtsphilosophie: „Was wirklich ist, das ist vernünftig,"[3] der so sehr misverstanden wurde, daß man sogar Servilismus darin erblickt hat. Einen andern Beweis davon wollte man darin finden, daß er 1817 in seiner „Beurtheilung der Verhandlungen der Würtembergischen Landstände"[4] die Regierung gegen die Opposition der Deputirten in Schutz nahm. Er hat dadurch aber gerade das Gegentheil gezeigt. Falsch ist es ferner, wenn diese Vertheidigung und nicht die Anerkennung seiner gründlichen Wissenschaftlichkeit die spätere Berufung nach Berlin veranlaßte. Auch die Rechtsphilosophie selbst ist nicht minder freisinnig. Fand sich nicht das ganze Werk, wie Gans sagt, aus dem einen Metalle der Freiheit gegossen?[5] Und dieser wahren politischen und Gedanken-Freiheit, mit welchen er eine zarte Schonung des Bestehenden verbunden wissen wollte, blieb er auch stets getreu. Freilich hätte als Ergänzung jenes Satzes der andere hinzugefügt werden

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 483—490; Bd. XIII., S. 3—4.
[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 25.
[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 182 flg.; Bd. VIII., S. 17.
[4] Ebendaselbst, Bd. XVI., S. 219—360.
[5] Ebendaselbst, Bd. VIII., Vorrede, S. x.

können: Aber nicht alles Vernünftige ist wirklich. Und so habe ich einem andern ebenso angefochtenen Satze der Rechtsphilosophie: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug,“[1] die ergänzende Behauptung hinzugefügt: „Die Eule der Minerva weicht dann aber auch wieder dem Hahnenschlage eines neu anbrechenden Tages.“[2] Wenn Mundt der Hegel'schen Philosophie in dieser Beziehung vorwirft, das Jenseits zu läugnen, und im starren Diesseits die absolute Befriedigung zu finden: so wäre zu erwidern, daß die fortwährende Verwirklichung des Vernünftigen das stete Uebergehen des Jenseits — was wir sonst das Ansich zu nennen pflegen — in das Diesseits ist; wodurch sich eben die Einheit Beider, welche Mundt ja auch nicht läugnen will, als eine lebendige und thätige, nicht als eine ruhende und todte erweist.

In Heidelberg schrieb Hegel 1817 zum Behufe seiner Vorlesungen die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ welche 1827 eine zweite stark vermehrte, und 1830 die dritte Ausgabe erlebte. Hier stellte er zuerst das Ganze seines Systems auf; und konnte so ein allgemeineres Eindringen seiner Philosophie in den Geist seines Volkes erwarten. Wenigstens wurde erst seit seiner Heidelberger Professur Deutschland auf ihn aufmerksam.

Die Aussicht, die höchste Stufe seines Ruhms und seiner Wirksamkeit auf einem grössern Schauplatze zu erreichen, eröffnete sich ihm aber erst durch seine Berufung nach Berlin im Herbste 1818, die erste That des Freiherrn v. Altenstein, sobald ihm die Leitung des öffentlichen Unterrichts in Preußen anver-

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 20—21.

[2] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 88, S. 697.

traut worden war. Das schöne Verhältniß beider Männer zeigt sich in ihrem Briefwechsel.[1] Hier erst im nördlichen Deutschland, wo Kant, Fichte und die ganze neueste Geschichte der Philosophie ihren Kampfplatz hatte, fand Hegel den ergiebigsten Boden für die Aussaat seiner Philosophie. Berlin, das bisher stumme, dem nur Friedrich II. und Ramler, wie Schiller singt, eine vorübergehende Sprache verliehen, in dessen sandigem Boden, wie Göthe spottet, Kunst und Wissenschaft nur getrocknet aufgekeimt waren, wo die vom Throne ausgegangene Aufklärung die tiefsten Spuren zurückgelassen, — es sah jetzt die Reihe an sich gelangt, und sich auf die Höhe der Zeit gehoben. Berlin ist seitdem der Mittelpunkt des Lebens der Philosophie geworden; und die Hegel'sche hat nun von hier aus ihre Radien nach der Peripherie zu senden. Während dreizehn Jahre, gerade so lange als Aristoteles im Lyceum, hielt Hegel hier Vorlesungen über alle Theile der Philosophie: Encyklopädie, Logik, Naturphilosophie, Philosophie des subjectiven Geistes, Naturrecht und Staatswissenschaft, Aesthetik, Religionsphilosophie, Geschichte der Philosophie; denen er zuletzt, als das reifste Product seines Geistes, die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte hinzufügte. Ein zahlreicher Kreis von Schülern sammelte sich sogleich um ihn, und nicht nur solcher, die gehen und kommen, sondern sich zugleich enger an ihn anschlossen, und ihre ausdrückliche Absicht zu erkennen gaben, in seinem Geiste weiter zu arbeiten und alle für einen Mann zu stehen. Einem jungen Manne, der sich auf diese Weise ihm eröffnete, trat er, wiewohl liebevoll und zuvorkommend, doch mit einem Bedenken entgegen. Es war, als schwebte ihm das Beispiel des Sokrates vor, und als wollte er nicht, besonders gegen der Eltern Willen, die Jünglinge an sich ziehen. Diesen Punkt besprach er zuerst ausführlich, rieth darauf sich irgend einem Kreise des praktischen Lebens zuzuwenden: in ihm gearbeitet zu haben, sei sehr gut; der Geist

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 540—544.

bewähre sich gleichsam darin, und zeige, daß er ausdauern kann; das Technische jenes Berufs lasse sich schnell erlernen, und dann könne man die Geschäfte desselben mit Leichtigkeit verrichten, um Zeit für's Philosophiren zu erübrigen. Der Mensch habe Zeit im Leben, man brauche sich nicht zu übereilen, die Hauptsache würde sich finden. Auch nahm er wohl selbst gelegentlich mit den Eltern Rücksprache. Und wenn er den Geist nun in dieser Prüfung bestanden fand, so schloß er sich mit unbegrenztem Vertrauen auf. Aus dem Kreise dieser Zuhörer und Freunde traten nach und nach Lehrer hervor, die ihm in seiner akademischen Wirksamkeit in Berlin zur Seite standen. Die Hauptschrift, welche er in dieser Zeit verfaßte, waren seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (1821), womit er das neue Organon der Philosophie, welches er in den bisherigen Werken gegeben, beschloß, und das erste Beispiel einer ausführlichern Anwendung seiner logischen Methode auf einen concreten Gegenstand des Erkennens aus seinen Vorlesungen zum Drucke umgestaltete: ein Vorbild, das dann für die Redaction seiner übrigen Vorlesungen, die eben die logische Methode auf den ganzen Umfang des menschlichen Wissens überführen, von seinen Freunden und Schülern im Auge behalten werden mußte. Durch die Rechtsphilosophie hat er gewiß den größten Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt, sich die meisten Anhänger zugewendet, und besonders eine Menge Juristen sich geneigt gemacht. Ich verweise für die nähere Würdigung dieses Buchs auf Gans' Vorrede zur zweiten Ausgabe desselben (in Hegels Werken). Nur dieses Vorzugs unter den dort aufgezählten will ich hier noch Erwähnung thun, daß Hegel den Unterschied von Staatsrecht und Politik aufgehoben, und auf diese Weise, wie bei den Alten, das Recht und den Staat als die objective Darstellung der wahrhaften Sittlichkeit aufgefaßt hat.[1]

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. VI—VIII.

Kurz vor seinem Tode (1831) gab er noch die zweite umgearbeitete Ausgabe des ersten Theils der Logik heraus. Doch wandte er in den letzten Jahren seines Lebens seine Kräfte hauptsächlich auf die immer größere Vollendung seiner Vorlesungen. Sonst nahm er, wie Gans im angeführten Nekrolog bemerkt, seinen Umgang mehr mit unbefangenen Personen, als mit denen des gelehrten Standes, und liebte nicht, in geselligen Kreisen mit der Wissenschaft hervorzutreten. Der Trostbrief an Wilhelm Beer beim Tode des einzigen Kindes, wenige Monate vor seinem Hintritt geschrieben, ist so rührend, wie echt philosophisch.[1] Sein Vortrag, so wenig es den Anschein haben mochte, war, wenn man die rauhe Außenschale überwunden, hinreißend. Ich entnehme dessen Schilderung der Darstellung eines Freundes und Verwandten: Jener hatte die mächtigsten Gedanken aus dem untersten Grunde der Dinge heraufzufördern. Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, um ihrer selbst willen, zu entwickeln; und doch entsprang sie aus ihm allein. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, das treffende Wort schien für immer zu fehlen; und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich, und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich, und dennoch das einzig rechte. Leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortlenkend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden aus einander getrieben, und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung das erst Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war. In diesen Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geist in großartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin und leuchtete in stillauflodernden Feuer seines

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 633—634.

überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff. Was er in diesen Augenblicken aussprach, war so klar und erschöpfend, von solch' einfacher Wahrhaftigkeit, daß Jedem alle frühern Vorstellungsweisen gänzlich verschwanden." [1] Im Universitätsjahre 18$\frac{29}{30}$ wurde Hegel mit dem Rectorat bekleidet, und verwaltete dies Amt mit praktischerem Sinne, als einst Fichte. Hegel starb an der Cholera, den 14. November 1831, dem Todestag Leibnitzens, zwei Tage nachdem er seine Vorlesungen mit frischen Kräften begonnen hatte. Er ruht auf demselben Kirchhofe, wo Solger und Fichte, dicht neben dem Letztern und nicht weit vom Ersten. Die Hauptrepräsentanten der drei Richtungen der neuesten Philosophie haben sich im Leben, wie im Tode, in Berlin zusammengefunden.

B. Was die Hegel'sche Schule betrifft, so müssen für sie zwei Zeiten unterschieden werden: die vor Hegels Tode, und die nachher. Dieses so plötzliche Ereigniß ist allerdings ein Moment der Scheidung und der Krisis für die Schule gewesen. Vor dieser Epoche ahnete sie keine Verschiedenheit der Ansichten. In compacter Masse um den Meister gedrängt, verfocht sie die Absolutheit des Erkennens; „Göschel stickte," nach einem Ausdrucke Rosenkranzens, [2] „auf das Panier der Schule den Monismus des Gedankens:" und die aus dem Stoffe des Begriffs aufgebaute Welt des Intelligiblen trat vollkommen in die diesseitige Welt hinüber, die Erwartung eines vermeintlichen Jenseits ersetzend. Fast die einzige Ausnahme machte die Göschel'sche Schrift: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen" (1829), in welcher es schon eigentlich nur das Interesse ist, dem frommen Christen die Philosophie unserer Zeit zu recommandiren, was hervortritt, [3] wiewohl Hegel in der Recension des Buchs [4] sich,

---

[1] Hotho: Vorstudien für Leben und Kunst (1835), S. 385—388.
[2] Psychologie, Vorrede, S. v.
[3] Göschel: Aphorismen über Wissen und absolutes Nichtwissen, S. 2.
[4] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 111—148.

in seiner milden Weise, noch einverstanden mit dem Verfasser erklärte. Auch Göschel macht, wie Hinrichs, daselbst die Forderung an die Ergebnisse des Denkens, daß sie sich mit dem Glauben übereinstimmend zeigen. Hegels Recension ist aus der ersten Freude über eine erste öffentliche Anerkennung hervorgegangen. Dennoch kann er eine leise Rüge nicht unterdrücken, als Göschel an die Philosophie sogar die Zumuthung macht, sich noch entschiedener an das Wort Gottes anzuschließen, und selbst gesteht, sich, statt des Begriffs, an der Vorstellung zu erquicken.[1] Durch diese Recension, so zu sagen, trunken gemacht, warf sich Göschel kühn zu einem der Hauptstimmführer der Schule auf.[2]

Bald nach der Gründung der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ (1827), die Gans in seinen „Rückblicken auf Personen und Zustände“ (1836) so treffend beschreibt, fing die Hegel'sche Philosophie an, eine Macht zu werden. Man hat es dieser Zeitschrift häufig vorgeworfen, daß sie partheiisch gewesen und in der Philosophie nur Hegelianismus habe aufkommen lassen. Es ist aber vielmehr das erste Erforderniß einer solchen, eine bestimmte Farbe zu tragen. Hegel und die übrigen Glieder der Schule bemühten sich, dieselbe durch Beiträge zu bereichern; und die Lehre erkämpfte sich solchergestalt immer mehr Anerkennung. Seit Hegels Tode nun ist jene Schärfe abgestumpft: das Institut wird billiger gegen anders Denkende, es läßt ihre Recensionen und Ansichten gewähren, der Kreis der Theilnehmer ist immer größer geworden; die Arbeiten der Schüler verschwanden entweder in der Masse, oder diese zogen sich auch wohl ganz zurück. Das ist der Grund, warum, wie Gans sagt, die Gesellschaft zum Range einer gewöhnlichen, alltäglichen Anstalt herabgesunken ist, — aber nicht ohne die Aufgabe ihrer Existenz gelöst zu haben. Ihre Stellung war dabei eine ganz andere, als die des Kritischen Jour-

---

[1] Göschel: Aphorismen über Wissen und absol. Nichtwissen, S. 113–114.

[2] Strauß: Streitschriften (Bd. I., 1838), Heft III., S. 95–96.

nals der Philosophie. Hier waren noch geschichtliche Systeme der Philosophie in anerkannter Wirksamkeit; es war ein Kampf gegen gleich berechtigte Heroen der Wissenschaft, und nur durch Verschmelzung mit dem Gegner konnte der Sieg errungen werden. Indem Hegel aber auf diesem Gipfel der Wissenschaft steht, wo er alle Heroen der Wissenschaft freundschaftlich zu sich herübergezogen, konnte er leicht das ignavum, fucos, pecus von sich abwehren, das in den letzten Jahren seines Lebens ihn umsummte. Am Schluß der Einen dieser Recensionen sagt er: „Wenn es erlaubt wäre magnis componere parva, so hätte Referent sich mit dem Schicksale eines großen Königs getröstet, der einen Haufen von Halbbarbaren (schlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte, Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen." [1]

1. Es wurde fortan klar, daß nur innerhalb der Schule und mit den Waffen derselben höchstens gehofft werden konnte, sich eine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu erkämpfen: sei es, um selbst einen Fortschritt über Hegel hinaus behaupten zu können, oder aber (und Beides fand sich oft verbunden) um sich dem Riesenschritte dieses Geistes zu widersetzen, und die veraltete Vorstellungsweise, der man das neue Gewand der Schule nur anheftete, beizubehalten. Franz von Baader [2] selber gesteht, daß „seitdem von Hegel das dialektische Feuer einmal angezündet worden, man nicht anders, als durch selbes selig werden kann: d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selbem abstrahiren, oder es wohl gar ignoriren möchte." Die Repräsentanten dieser Richtung, welche sich dies gesagt sein ließen, sind besonders Fichte, der Sohn, und Weiße. Sie gaben sich für Hegelianer aus, wollten seinen ganzen Standpunkt in sich aufgenommen haben, und nun noch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 196—197.

[2] Fermenta cognitionis, H. I., S. VI—VII.

eine Stufe höher gestiegen sein. Weiße charakterisirt diese Richtung sehr gut als eine solche, worin der „Faden der Polemik gegen Hegel gleichsam als die Nabelschnur, die das Kind noch an die Mutter knüpft, zu betrachten ist.“ [1] Schade nur, daß es eine trübe Nachgeburt gewesen ist. Die gesammte Schule, so lange der Führer lebte, stieß sie aus, und bezeichnete sie als Pseudo-Hegelianer; anders denkende Anhänger schwiegen. Doch seit Hegels Tode haben jene einen Theil der Schule, ohne daß er es selbst ahnen mochte, mit in ihren Abfall hineingerissen, und so ihrem Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewußt. Was haben sie nun Neues in die Schule hereingebracht? Hierüber müssen wir uns ausführlicher erklären.

In Berlin, wo ich den jüngeren Fichte als Privatdocenten im Winter $18\frac{20}{21}$ hörte, war er noch so eingefleischt in Kantianismus, daß er sogar seinem Vater, nach einigen lobpreisenden Floskeln über seine originellen großartigen Conceptionen, vorwarf, zu weit gegangen zu sein. Und nunmehr, wo er selbst Hegeln sogar überflügelt haben will, beeilt er sich, dem Vorwurf des Zuweitgegangenseins, der nun auch ihn seinerseits treffen könnte, dadurch zu begegnen, daß er dem innern Gehalte seiner Gedanken nach sich eigentlich höchstens bis zu Jacobi erhoben ausweist. Das ist mit einem Wort das Schiboleth, welches diese neue Afterphilosophie kenntlich macht. Wie fast die ganze Schelling'sche Schule sich der Glaubensphilosophie zugewendet, so ein großer Theil der Hegel'schen. Es ist solche Apostasie indessen nicht als ein Argument, wie es scheinen könnte, gegen die Haltbarkeit des speculativen Standpunkts zu gebrauchen: sondern nur eine nothwendige Folge der großen Anzahl von Individuen, die sich zur Philosophie — des Eulengeschlechts, wie es zum Lichte sich — drängt. Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt. Die, welche nicht die Schale ganz zersprengen und den innersten Kern

---

[1] Weiße: System der Aesthetik, Th. I., S. 4.

genießen konnten, wollen nun doch ihre Mühe nicht umsonst genommen haben und das große Wort in der Philosophie führen; da diesem aber der wahre Gehalt verschlossen geblieben, müssen sie es durch ihre hergebrachten Voraussetzungen, so gut es geht, zu erfüllen suchen. In der Naturphilosophie scheint dieser Standpunkt noch mit einer gewissen Frische verbrämt zu sein, und hatte auch einige Berechtigung, sich der Schroffheit des Identitätssystems entgegen zu stemmen, wogegen jetzt nach Erhebung des vorstellenden Subjects ins absolute Wissen nur die gänzliche Unfähigkeit, dieses auszuüben, einen Rückschritt motiviren kann. Dieser Theil der Schüler Hegels hat also an der Speise der Phänomenologie nur gewürgt, ohne sie einmal herunterschlucken zu können: und während Frühere diese wenigstens gehörig verdauten, brachten jene sie durch ein Jacobi'sches Brechmittel glücklich wieder heraus. In Fichte's „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" (1829) wird sogleich das Ewige als unerreichbar hier in der Zeit ausgesprochen; und Alle sollen die Wahrheit nur schauen, wie sie durch den Blick ihrer Individualität getrübt wird. Nachdem er hierauf zu zeigen sich bemüht, daß selbst die Hegel'sche Philosophie die höchsten Gegensätze — nämlich die Anforderungen des Gemüths mit den Deductionen der Speculation — noch nicht versöhne, gibt er als das Mittel dieser Versöhnung an, daß da, wo der speculative Faden abreiße, der abstracte Begriff über sich hinaustreten müsse, um ein anderes Erkenntnißelement in sich aufzunehmen. (!) Dies ist nun nicht, wie in Göschels vorhin erwähnter Schrift, die Vorstellung; sondern die höchste Aufgabe der Philosophie sei, daß sie ins Leben übergehe, und die lebendigste Erfahrungswissenschaft werde.[1] Auch in den früher erschienenen „Sätzen zur Vorschule der Theo-

[1] J. H. Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, S. 17—19, 371, 407, 413. — Vergleiche über das Nähere meine Recension dieser Schrift (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1830, Nr. 89—91, S. 707—728).

logie," wo er Vieles aus Hegels und Schellings Philosophie beibringt, jenen aber nie nennt, wird schon in Einem Athem die Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes behauptet, und der Philosophie vorgeworfen, daß sie den Gegensatz des Diesseits und Jenseits nicht durch die Sehnsucht, sondern durch die denkende Betrachtung zu lösen sucht. Und was wäre denn das für ein Uebel? Vollends nach Hegels Tode sieht er z. B. in seiner „Ontologie" (1836), welche die zweite Abtheilung seiner „Grundzüge zum Systeme der Philosophie" (Erste Abtheilung: „Das Erkennen als Selbsterkennen," 1833) bildet, die positive Offenbarung des Christenthums als eine Hauptergänzung des gesammten Apriorismus an: und baut nichtsdestoweniger mit ganz formell gemachter Methode Hegels ein System metaphysischer Kategorien auf, in welchen er eine zweite Ergänzung der blos „negativen Dialektik" Hegels finden will. Mit dem ausgesprochenen Zweck, diese neue Erfahrungsphilosophie, welche blos darin bestehen soll, die Offenbarung durch das Subject aufnehmen und bestätigen zu lassen, in die Breite zu arbeiten und der Hegel'schen Schule überwachsen zu lassen, tritt Fichte mit seiner so eben gegründeten „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie," die aber ganz nur das alte hergebrachte Geleise betritt, hervor. Sie wollte wohl ein Gegenstück zu der von Bruno Bauer in Berlin 1836 gestifteten „Zeitschrift für speculative Theologie," man könnte zweifeln, ob als Freundinn oder Feindinn, sein. Ihr Standpunkt erklärt es, daß einerseits als Mitarbeiter viele naturphilosophische Glaubensphilosophen, wie Bekkers, Stahl, Steffens, in der Ankündigung figuriren; andererseits hat sie aber auch Elemente, die der Hegel'schen Philosophie näher zu stehen scheinen, aufgenommen, wie Fischer und Weiße. Um das Urtheil über Fichte mit einem Worte abzuschließen, seine Philosophie, wie Schaller schon sehr richtig bemerkte, kommt nicht übers Bewußtsein hinaus, und ist nach Fichte's eigenem Ausdruck nur eine „Selbstorientirung des Geistes über den ursprünglichen, in ihm

niedergelegten Besitz der Wahrheit:" und dieses Princip trägt er in allen seinen Schriften zur Schau.[1]

Als ein Auswuchs dieses Auswuchses ist Braniß' „System der Metaphysik" (1834) zu betrachten, welches sich auch gänzlich in den psychologischen Standpunkt verrennt: „Die Aufgabe des Menschen ist, in seiner Innenwelt die Wahrheit der Außenwelt zu besitzen." Bei steter Aufnahme Hegel'scher Sätze und des ganzen Schematismus der Methode Hegels, dennoch in beständiger Polemik gegen ihn begriffen, will Braniß nicht mit dem Sein, sondern, ungefähr wie Faust bei Göthe, mit dem Satze, „Das Absolute ist das Thun," beginnen: und glaubt daran genug zu haben, das „von Hegel leergelassene Jenseits zu erfüllen und Gott als einen der Welt jenseitigen" zu behaupten. Dessenungeachtet bemüht er sich, der Philosophie das Wissen des Unbedingten zu bewahren, indem „Gott das Unmittelbare des vernünftigen Wissens," und „dieses unmittelbare Wissen Gottes das Lebensprincip der Philosophie" sei. Diese Metaphysik schließt mit der Alternative: „Die Welt vollendet sich entweder unmittelbar in ihrer Schöpfung, und dann durch ihre Selbstthat; oder sie vollendet sich mittelst ihrer Erlösung, und so durch Gottes That. Die Frage, welcher von diesen beiden Fällen der factisch eintretende ist, führt die Speculation sofort aus der Erfassung der Welt in der Idee in die Betrachtung der Idee in der factischen Welt."[2] Das ist auch nichts Anderes, als eine Appellation an die Autorität des Glaubens, und ein enges Anschließen an die Schelling'sche (schon längst vom Scholastiker Gerson aufgestellte) Erfahrungsphilosophie und deren Positivität.[3]

Weiße, den man früher mit dem Hegel'schen System einverstanden glauben konnte, trat zuerst 1829 in einer Schrift „Ueber

---

[1] Schaller: Die Philosophie unserer Zeit (1837), S. 108.

[2] Braniß: System der Metaphysik, S. 84, 170–171, 1, 187–188, 372–373.

[3] Eine weitläufigere Beurtheilung lieferte Rosenkranz (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, März 1835, Nr. 57—59, S. 469—488).

den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie mit besonderer Beziehung auf das Hegel'sche System" gegen dasselbe auf, entschiedener noch nach Hegels Tode in „der Idee der Gottheit" (1833). Die Summe seiner Polemik war, daß er nur Hegels Methode für wahr erklärte, „deren Entdeckung" er sogar ein „unsterbliches Verdienst" nannte,[1] aber im Einzelnen namentlich dem Hegel'schen Systeme vorwarf, was auch Braniß und Andere thaten, daß es eine Nothwendigkeitslehre sei; wodurch solche Kritiker sich noch nicht das schon von Schelling so klar entwickelte Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit deutlich gemacht zu haben erwiesen. Um die gefährdet geglaubte Freiheit eines schaffenden Gottes zu retten, geht Weiße selbst so weit zu behaupten: „Auch das Sein der Gottheit ist nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen: es stände bei ihr, nicht sie selbst zu sein, wenn sie gar nicht sein wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze und Begriffsformen des Seins zu verändern oder zu vernichten."[2] Vielmehr wäre das Zweite eine nothwendige Folge von dem Ersten. Denn um gar nicht zu sein, müßte sie das Sein aus dem Nichtsein ausschließen; und das wäre schon eine Veränderung des allerersten logischen Gesetzes. Der Inhalt Gottes vor der Weltschöpfung, sagt Weiße anderswo, müsse der Art sein, daß er ihn zur Wahl einer bestimmten Beschaffenheit des zu Schaffenden im Gegensatz anderer Beschaffenheiten vermocht haben könne![3] Ein anderer Angriffspunkt war, daß Weiße den Hegel'schen Uebergang aus der logischen Idee in die Natur verwarf. Merkwürdiger Weise knüpfte auch Schelling, in seiner Vorrede zu Cousins Fragmenten, an diesen letzten Punkt seine Polemik gegen Hegel; und dieses Entgegenkommen war gegenseitig. Schon als ich den ersten Band der Hegel'schen

[1] Weiße: Die Idee der Gottheit, Vorwort, S. III.
[2] Weiße: System der Aesthetik, Th. I., S. 19, 29 Anmerkung.
[3] Weiße: Die Idee der Gottheit, S. 302.

Werke 1832 herausgab, wollte Weiße die Hegel'sche Abhandlung „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" in öffentlichen Blättern Schellingen, doch gewiß unaufgefordert, vindiciren; und es bedurfte einer förmlichen Erwiederung von meiner Seite, so wie des beharrlichen Schweigens Schellings, um diesen Mangel des kritischen Takts in seine Schranken zu verweisen. In den „Grundzügen der Metaphysik" (1835) trat Weiße endlich mit der sogenannten „Grundlage und dem Schlüssel" seines Philosophirens auf. Worin besteht nun diese neue Weisheit? Auch bei ihm ist die Methode zu einem leeren Schematismus heruntergesunken. „Die dialektische Philosophie soll eine wahrhafte Empirie, eine Empirie im höhern Sinne, erst möglich machen. Den Schluß des Ganzen bildet ein Begriff, in welchem Speculation und Erfahrung vollständig zusammenfallen: d. h. in welchem die Speculation sich selbst sammt der Totalität ihres Inhalts aufhebt, und an ihre Stelle einen allgemeinen und universellen Erfahrungsgegenstand" (Gott) „setzt. Wir legen den Namen der Metaphysik derjenigen Wissenschaft bei, welche von dem Höchsten und Allgemeinsten auf eine Weise handelt, die nicht die eigentliche positive Natur dieses Höchsten, sondern das, was jenseit dieser Natur liegt, die negative Basis und das ewige Gesetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchste weder das Höchste wäre, noch überhaupt wäre, erkennen lehrt."[1] Wenn Schelling vorhin bei Weiße borgte, so leiht er ihm dafür jetzo seinerseits; und aus dem Schelling'schen nicht Nichtzudenkenden macht Weiße nur ein „nicht nicht sein und nicht anders sein Könnendes." Auch darin stimmt er mit Schelling überein, daß Hegel nur bis zur Erkenntniß der „negativen Basis" gekommen sei! Wenn schon hiermit die metaphysische Dialektik Weißens selber nur ein negatives Absolutes zu besitzen gesteht, so läuft all ihr bis ans Ende durchgeführter

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphysik, Vorw., S. III–IV; S. 88–89, 19.

Krimskrams so ausdrücklich, wie noch bei keinem andern dieser Pseudo-Hegelianer in die Glaubensphilosophie aus; weshalb wir Weiße auch die Ehre der vollendetsten Ausbildung dieser Richtung gönnen. Folgende Worte, denen jeder Schatten von Speculation entschwunden, mögen zum Belege dienen: „Der Gottesbegriff, welcher aus dieser Wissenschaft resultirt, ist noch ein leerer und abstracter; er schließt die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Christenthums, erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind." [1] Dasselbe meint Weiße, wenn er in der Aesthetik von einem „über die Methode hinausgehenden und durch sie allein noch nicht von vorn herein erschöpften Inhalt" spricht; — ein „positives Mehr," welches die Hegel'sche Logik nicht anerkenne. [2]

2. Was nun die eigentliche Schule Hegels betrifft, so schien sie anfänglich nach seinem Tode ebenso fest zusammenzuhalten, als vorher. Einem Wunsche gemäß, den der Verstorbene öfter gegen seine Gattinn ausgesprochen hatte, erschien bald (schon am 1. Januar 1832) eine Ankündigung, daß die vollständigen Werke Hegels, und darunter seine sämmtlichen Vorlesungen von seinen Freunden und Schülern redigirt, erscheinen würden. Sieben Männer, deren jeder die Herausgabe und Redaction der ihm am nächsten liegenden Werke übernahm, traten zu einem Verein zusammen, und erklärten sich öffentlich gegen das Publicum als die Anhänger, Fortsetzer und Ausbilder der Hegel'schen Philosophie: Marheineke, Johannes Schulze, Gans, von Henning, Hotho, Förster und ich. Wahrhaft ein einziges Beispiel in der Geschichte der Philosophie, wie Varnhagen von Ense sehr

---

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphysik, S. 562—563. — Siehe das Ausführlichere hierüber in Rosenkranz' Recension dieser Schrift (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Juni 1836, Nr. 110 flg.).

[2] Weiße: System der Aesthetik, Th. I, Vorrede, S. xvi; S. 6.

richtig in einer Anzeige meiner Ausgabe der Hegel'schen Geschichte der Philosophie bemerkte! Die Art des Todes hatte den Genius entrissen, und sogleich treten seine Nächsten an die Stelle, die Lücke nur einigermaßen weniger fühlbar zu machen. Nur ihre zufällige Abwesenheit von Berlin machte, daß eine Menge Gleichdenkender von dem Unternehmen ausgeschlossen wurden. Schleiermachers Freunde ahmten uns hierin durchaus nicht nach, und erklärten ausdrücklich, daß sie nicht in seinem Sinne weiter philosophiren wollten. Von den Freunden Hegels wurde schnell Hand ans Werk gelegt, und innerhalb eines Zeitraums von sechs Jahren erschienen die sämmtlichen Werke bis auf wenige Theile: 1832 die „Philosophischen Abhandlungen“ (Bd. I.), von mir, die „Phänomenologie des Geistes“ (Bd. II.), von Schulze, die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ und die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes“ (Bd. XI —XII.), von Marheineke; 1833 die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Bd. VIII.), von Gans; 1833—1834 die „Wissenschaft der Logik“ (Band III—V.), von von Henning; 1833—1836 die „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie“ (Bd. XIII—XV.), von mir; 1834—1835 die „Vermischten Schriften“ (Band XVI—XVII.), von Förster und Boumann; 1835—1837 die zwei ersten Abtheilungen der „Vorlesungen über die Aesthetik“ (Bd. X.), von Hotho; 1837 die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (Bd. IX.), von Gans herausgegeben; so daß nur noch die dritte Abtheilung der Aesthetik, und die von v. Henning herauszugebende Encyklopädie der Wissenschaften (Bd. VI-VII.) im Rückstande sind, doch baldigst zu erwarten stehen.

Die ungetrübte Einigkeit der Schule dauerte nicht lange. „Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun

ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darstellt. So daß also die in einer Parthei entstehende Zwietracht, welche ein Unglück scheint, vielmehr ihr Glück beweist." [1] Oder dieses Glück ist vielmehr die Nothwendigkeit der Sache selbst. Fragen, über die früher gar keine Ansichtsverschiedenheit geahnet wurde, erhoben sich mündlich im Schoße der Schule, und wurden in vertraulichem Gespräch erörtert, bis sie endlich auch vor das größere Publicum kamen, und dieses also damit gleichsam zum Richter aufgerufen wurde. Die Punkte, an denen sich besonders der öffentliche Zwist entzündete, waren die von der Unsterblichkeit der Seele und der Persönlichkeit Gottes, mit deren Bejahung oder Verneinung dann auch zugleich entschieden werden sollte, ob das Hegel'sche System sogenannter Pantheismus sei oder nicht. Es ist aber schon eine falsche Voraussetzung, daß es hinreichend sei, Ja oder Nein zu antworten. Indem die Philosophie eine religiöse Vorstellung in den speculativen Begriff erhebt, streift sie das Bildliche und Sinnliche derselben ab, und hält nur den reinen Gedanken daran fest; so hat sie sie zugleich erhalten und aufgehoben, indem sie sie in höherer Reinheit erfaßte. Es fragt sich nun hier lediglich, wie Hegel nach der Consequenz seines Gedankensystems und der Entwickelung der Geschichte der Philosophie überhaupt über diese Punkte dachte und denken mußte, nicht was mündliche Traditionen ihm darüber in den Mund legen; denn selbst über solche vermeinte ἄγραφα δόγματα herrscht bei den nächsten und ältesten Freunden Hegels eine große Divergenz der Behauptungen.

a. Ueber die Unsterblichkeit der Seele stritten zuerst Richter und Göschel; und im vorigen Jahre (1837) hat sich auch Conradi in diese Streitfrage gemischt, der schon früher,

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 434—435.

1831, nicht vom phänomenologischen Gesichtspunkte, „Selbstbewußtsein und Offenbarung, oder Entwickelung des religiösen Bewußtseins" schrieb. Obgleich Richter sich in seiner Eschatologie nicht für einen Schüler Hegels ausgibt, und auch ausdrücklich gegen ihn zu polemisiren sich das Ansehen gibt: so hat er doch seine Lehre ganz aus der Methode und nach den Principien der Hegel'schen Philosophie, ohne die ihre Aufstellung nicht möglich gewesen wäre, durchgeführt, und dabei dieselbe zugleich durch theologische Gelehrsamkeit zu unterstützen gesucht. Göschel aber, indem er als Anhang zu seiner Schrift über die Unsterblichkeit eine Menge Stellen aus Hegels Werken anführte,[1] bemühte sich, obgleich er Hegelianer sein wollte, bewußtlos ein dem Hegel'schen Standpunkt entgegengesetztes Resultat daraus zu eruiren. Es ist Hauptsache bei Hegel, daß er die Unsterblichkeit der Seele, wenn er sie speculativ betrachtete, als die Ewigkeit des Geistes behauptete, also nicht als einen Progreß ins schlechte Unendliche, als etwas, das „erst späterhin in Wirklichkeit träte," sondern als eine „gegenwärtige Qualität" des Geistes. „Der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit; für ihn als denkend, rein wissend, ist das Allgemeine Gegenstand, — dies ist die Ewigkeit. Die Sache ist überhaupt diese, daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist; denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele."[2] Schärfer setzt Hegel in meinem Hefte über Religionsphilosophie, das ich im Sommer 1824 nachschrieb, hinzu: „Ewigkeit ist nicht bloße Dauer, wie die Berge dauern; sondern sie ist Wissen. Diese Ewigkeit ist nun das, was der Geist an sich ist." Ewig ist also allein das Denken, nicht der Leib und was mit dessen Individualität zusammenhängt; und gerade so faßte auch Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele auf, indem er sie von dem oben

[1] Göschel: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1835), S. 263—272.

[2] Hegels Werke, Bd. XII., S. 220.

erwähnten Satze abhängig machte, daß die Wissenschaft die Sache selbst sei.[1] Durch das Denken wird der Mensch ein Moment der Gattung, und erhebt sich in dieselbe. Die Thaten, die in Kraft des Gedankens und durch den Gedanken vollbracht werden, sind ewige, weil sie unendlich wirken im Laufe der Geschichte. Was ich aber als dieser, oder als ein sinnlicher Einzelner, thue, das ist sterblich und vergänglich.

Diese wahre Unsterblichkeit, nach der die Erkenntniß der ewigen Ideen, welche die innerste Substanz des Menschengeistes bilden, das Ewige in und an uns ist, sieht Hegel auch schon im Platonischen Phädo besprochen. Und das ist der Sinn einer andern von Göschel ausgeschriebenen Stelle Hegels: „Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich, statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen."[2] Hier nimmt Göschel die Worte „als mit der Wahrheit" für eine Apposition des Diesen, die Conjunction „als" also in dem Sinne von tanquam: und setzt diese Worte zwischen zwei Kommata. Wie kann aber, wer nur den Anfang der Phänomenologie (in deren Ausdrucksweise diese dem Jenaischen Hefte der Geschichte der Philosophie aus dem Jahre 1806 entnommene Stelle gänzlich spricht) gelesen, das Diese für die Wahrheit halten, und so etwas als Hegels Ansicht ausgeben? Das Diese ist vielmehr die allerunterste,

[1] Aristoteles: De anima, III., 5 (p. 430a, ed. Bekk.)

[2] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 212.

schlechteste Form des gemeinen Bewußtseins, die vor allererst zu verschwinden hat, wenn man philosophiren will. Und Göschel selbst hat in seinen frühern „Aphorismen," nach Hegels Bemerkung, den diesen Ich für einen solchen ausgesprochen, der nicht von Gott, und somit von der Wahrheit, wissen könne, sondern seine Diesigkeit, die natürliche Geburt und das unmittelbare natürliche Meinen und Wissen, erst abthun müsse.[1] „Als" hat hier also, wie öfter bei Hegel, den Sinn von quam unter Auslassung einer Comparativpartikel, nach Tacitus' Sprachgebrauch. Bei der Herausgabe setzte ich daher auch kein Komma hinter Wahrheit, wie Göschel, um eine Apposition anzudeuten, that; und hätte ich den ungeheuren Misverstand ahnen können, ich hätte, ihm denselben zu ersparen, das Wörtchen eher, lieber u. s. f. eingeschoben. „Als" kann auch hier als eine Abwechslung für das vorhergehende „statt" angesehen werden. Der Sinn ist also der: Erst der Sterbende muß sich mit sich, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, statt mit dem Allgemeinen und der Wahrheit beschäftigen; — eben weil im Momente des aufzugebenden Diesen der Rückblick auf dieses Verschwindende vergönnt ist. Wenn dann Göschel in seiner Erläuterung dieser Stelle sich der Hegel'schen Ansicht wieder nähern will, indem er von dem Zustand nach dem Tode sagt, „Das Selbst ist nun nicht mehr vereinzelt, und doch Dieses geblieben:" so zeigt er die vollkommenste Unbekanntschaft mit diesen logischen Kategorien, da das Diese eben die niedrigste Form der Einzelnheit, nämlich in Form der Qualität als ein sinnliches Dasein ist;[2] wogegen die Einzelnheit als solche vielmehr die in den Begriff aufgenommene, demselben adäquate Form der Diesigkeit ist, und also, in ihm bewahrt und aufgehoben, lediglich auf diese Weise zur Wahrheit gelangt. Plato ist z. B. wohl noch ein Einzelner, aber kein

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 131—132.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 123.

Dieser mehr. So quälte Göschel sich auch, in einer Recension gegen Richter, die Ewigkeit des Einzelnen im und durch das Allgemeine zu behaupten.[1] Wer hat nun je geläugnet, daß das Allgemeine nur im Einzelnen wirklich ist, und erst in ihm zum Gipfel der Vollendung kommt? Wenn Göschel aber, wie Steffens, das diese Einzelne, nicht, wie Oken, das Einzelne überhaupt meint: wer wird außer ihm zu behaupten wagen, daß er damit die wahrhafte Ansicht Hegels getroffen hat? Sehr gut sagt Ferdinand Christian Baur in Tübingen, in seiner Schrift, „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (1835), über diese Recension Göschels: „Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Satz, Wie der absolute Geist sich ewig individualisirt, so gibt es auch ewig Individuen; ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig fortexistiren, was allein das Moment der Sache im Sinne jener Abhandlung sein kann, dafür vermisse ich die logische Consequenz." Dabei findet Baur den von uns oben (S. 113) angeführten Satz Schleiermachers über diese Frage ganz mit den Hegel'schen Bestimmungen übereinkommend.[2]

Die folgenden Stellen, die Göschel citirt, gehen alle (selbst wenn wir sie mit den Umstellungen der Worte und parenthetischen Zusätzen lesen, die er sich erlaubt) lediglich auf diese unendliche Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, die ein schlechthin Präsentes ist, und worin das Sein des einzelnen Geistes eben nur als allgemeines Gültigkeit bekommt.[3] Am allerunglücklichsten ist es ihm aber mit der zuletzt von ihm ausgezogenen Stelle[4] ergangen. Sie sollte das Ganze krönen und den besten Stoß thun. Auch würde unsere Polemik gegen ihre klaren Worte und Göschels salbungsreichen Commentar dazu wirklich verstum-

---

[1] Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik, Januar 1834, Nr. 1–3; 17–19.
[2] Baur: Die christliche Gnosis, S. 708—710 Anmerkung.
[3] Hegels Werke, Bd. XII., S. 258, 266; Bd. XIII., S. 117.
[4] Ebendaselbst, Bd. XVI., S. 214—215, 203, 217, 207, 209, 218.

men müssen. Doch leider hatte sich durch ein Versehen des Herausgebers in diesen Band eine von Friedrich v. Meyer herrührende Recension des ersten Bandes der Jacobi'schen Werke eingeschlichen; und aus dieser sind diese Stellen gerade entnommen. Göschel, der Meyern wahrscheinlich auch für einen Geistesverwandten Hegels hält, war hoch entzückt, eine Abhandlung, deren Unechtheit er nicht ahnete, zu besitzen, um bei den Frommen jeden Zweifel über die Orthodoxie der Hegel'schen Lehre zu verbannen. Aber wie er es mit diesen durch seine frühern Schriften, und besonders seitdem jener Irrthum entdeckt wurde, verdarb: so noch viel mehr mit denen, die Ernst mit der speculativen Erkenntniß machen. So lange Hegel lebte, gebot eine gewisse Scheu seiner Feder noch Keuschheit, nicht mit zu roher Verstandesmetaphysik das Gold der Vernunfterkenntniß zu beflecken. Jetzt aber müßte man erschrecken, wenn man aus seinen Schriften entnehmen wollte, wie es mit der Philosophie stehe. Schon in der kurz nach Hegels Tode erschienenen Schrift „Hegel und seine Zeit" (1832), die sogar „zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie" dienen sollte, waren der schwankenden, unphilosophischen Aeußerungen genug, um gegen den wissenschaftlichen Standpunkt des Verfassers gerechte Zweifel erheben zu können. In der Unsterblichkeitslehre tritt des blos Erbaulichen, Declamatorischen nun gar so viel heraus, daß man kaum begreifen kann, wie der Verfasser vollends in den „Sieben Bitten" diesen Ton noch zu steigern vermocht habe. Wenn er daher in Bruno Bauers sich nach seiner Seite hinneigenden „Zeitschrift für speculative Theologie" ein „Glaubensbekenntniß der speculativen Philosophie" ablegt, worin er will, daß der Vorstellung im absoluten Begriffe Sitz und Stimme zu Theil werde:[1] so versteht sich, daß er nicht im Namen der Schule sprechen darf, wozu er keine Vollmacht hat. Es ist vielmehr nur das Glaubensbekenntniß eines pietistischen Juristen, der in der Philosophie

[1] Bauers Zeitschrift für speculative Theologie, Bd. I., H. 1, S. 92.

kaum für einen Dilettanten gelten kann, und dessen Arbeiten in diesem Gebiete nur für Pfuschereien angesehen werden dürfen.

Nur dies will ich hier noch von Göschel erwähnen, daß er in der Unsterblichkeitslehre etwas sagt, worin, ohne daß er es selber weiß, das ganz Richtige enthalten ist. Es war schon auffallend, daß er, etwas aristokratisch, nicht die Unsterblichkeit aller Seelen, sondern nur derer behaupten wollte, welche bis zum Geiste gekommen seien, wie wir es auch schon oben (S. 472) bei Schubert sahen.[1] Wenn nun der Geist das Aufgehobensein des sinnlichen Diesen ausdrückt, und das Leben des Einzelnen in den objectiven Gestaltungen des sittlichen Lebens, der Geschichte, der Wissenschaft u. s. f. bedeutet: so ist dessen Ewigkeit ganz richtig aufgefaßt. Daß Göschel aber diesen Sinn nicht im Auge hatte, erhellt sogleich aus der ganzen Schiefheit, mit welcher er „den erhabenen Schluß des gewaltigen Domwerks" der Phänomenologie versteht: „Nur

Aus dem Reiche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit,"

Worte, die er dahin erklärt, daß „die Menschenkinder lebendig und bewußt zu dem Schämel seiner Füße werden versammelt werden,"[2] statt daß die Völkergeister gemeint sind, welche die Schädelstätte des absoluten Geistes bilden und seinen Thron umstehen. So tief fällt Göschel zurück, daß er selbst die Frage der Wolfischen Metaphysik nach dem Sitz der Seele wieder aufwirft:[3] ja sogar bis in die krasse Vorstellungsweise eines Petrus Lombardus herabgleitet, wenn er (sollte man es glauben) die Wiederbringung aller Dinge nicht blos vom „Leibe mit allen seinen Gliedmaßen," sondern auch von „Haus und Hof und allem Aeußern," bis auf „das Hochzeitkleid," verstanden wissen will.[4]

---

[1] Göschel: Ueber die Unsterblichkeit, S. 95—120.
[2] Ebendaselbst, S. 173.
[3] Ebendaselbst, S. 246—250.
[4] Ebendaselbst, S. 255—256.

Mit wahrhaft speculativem Geiste wird dagegen von Marheineke die Unsterblichkeit der Seele als die Lehre von der ewigen Seligkeit, und diese als das Leben in Gott und seiner Gemeinde, dieses Leben im Wahren und Guten aber wieder als das Reich Gottes, als das Reich der Seligen aufgefaßt: „Wenn die christliche Religion dies Himmelreich als ein Jenseits vorzustellen scheint, so hat diese Vorstellung ihre Wahrheit an der Menschwerdung Gottes, durch die das Jenseits zum Diesseits geworden, und das Himmelreich auf die Erde gekommen; und ist sonach nichts Anderes, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben. Die Lehre von der Unsterblichkeit kann sich zunächst auf der Stufe des sinnlichen Bewußtseins halten, und ist darin der Unendlichkeit menschlicher Meinungen und Vorstellungen preis gegeben. Sie fällt auf diesem Wege ganz der Subjectivität anheim, und ihr objectiver Gehalt oder Begriff löst sich darin auf. Es ist nicht der Geist, welcher göttlichen Urstandes, der da der Unsterblichkeit werth geachtet wird, und somit nicht das Göttliche des Geistes, welches ihm seine Ewigkeit verbürgt: sondern es ist die Seele nur, deren Unsterblichkeit da für wahr gehalten wird, obgleich die Einheit oder das Band des Geistes und Leibes, welches sie selber ist, im Tode sich löset." [1]

b. Die andere Frage, die von der Persönlichkeit Gottes, hat besonders Schaller [2] behandelt. Und wenn er einerseits ganz recht hat, die Persönlichkeit Gottes dem Hegel'schen Systeme zu vindiciren: so hält er sich doch, wie schon für die Unsterblichkeitslehre und die aus der Persönlichkeit Gottes fließende Schöpfungslehre, zu sehr an die bloße Form der Vorstellung; so daß wir ihn ganz auf die Göschel'sche Seite der Hegel'schen Schule, nur nicht bis zu diesem Extreme des Carikirten, hinstellen müssen. Die schon längst Abgefallenen, wie z. B. Fichte

---

[1] Marheineke: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik (1827), S. 381, 384—385 (Vergl. Hegels Werke, Bd. XIV., S. 214).

[2] Die Philosophie unserer Zeit, S. 268—323.

und Braniß, traten natürlich, für die eine Frage sowohl als für die andere, auf dieselbe Seite hin; und so weiß ich durchaus nicht anzugeben, worin Göschel und seine Nachbeter sich noch im Mindesten von jenen unterscheiden. Auch ist diese ganze Gruppe von Philosophen, wie Strauß bemerkt, von der evangelischen Kirchenzeitung schon eingeladen worden, jeden Zusammenhang mit der Hegel'schen Schule abzubrechen, und sich ohne Vorbehalt dem Glauben in die Arme zu werfen;[1] worin wir jenem Blatte vollkommen beipflichten. In Bauer ist dieser Uebergang zu Hengstenberg schon vollbracht. Und, wie verlautet, ist Göscheln ganz kürzlich im Gespräche das Geständniß (dessen wir längst von ihm gewärtig waren) entschlüpft, er sei endlich zu der Ueberzeugung gelangt, daß das Christenthum und die speculative Philosophie nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalte nach von einander verschieden seien.

Die wahrhafte Lehre Hegels über die Persönlichkeit Gottes ist nun nicht, daß Gott eine Person neben andern Personen ist; eben so wenig ist er aber die blos allgemeine Substanz. Er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subjecte machenden Allgemeinen, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaftem Bestehen kommt, und somit das Subject in seinem abstracten Fürsichsein aufhebt. Gott ist also nach Hegel nicht Eine Person, sondern die Persönlichkeit selbst, das einzige wahrhaft Persönliche, wogegen das Subject, welches noch im Gegensatze gegen die göttliche Substanz eine besondere Person sein will, eben das Böse ist. Weil Gott die ewige Persönlichkeit ist, so hat er ewig das Andere seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als Geist der Gemeinde zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Ist dieser Geist im Menschen, so ist es der Mensch nicht mehr, der in diesem Einzelnen lebt, sondern Gott selbst, der in ihm

---

[1] Evangelische Kirchenzeitung, Januar 1836, S. 23 (Strauß' Streitschriften, Heft III., S. 22).

persönlich geworden. Das ist das wahrhaft Persönliche am Menschen, und das einer ewigen Dauer allein Fähige und Gewisse. Sehr gut antwortet Gabler,[1] wiewohl er für seine Person ein extramundanes Bewußtsein Gottes annimmt, denjenigen, welche behaupten, daß, indem Gott auf jene Weise nur in dem Geiste des Menschen zum Bewußtsein komme, er ein zersplitterter Gott sei: Ob denn die Wahrheit des Pythagoreischen Lehrsatzes eine zersplitterte und nicht vielmehr Eine sei, wenn sie auch von Vielen gewußt werde.

Natürlich können alle diese Fragen ihre volle, von selbst sich gebende Erledigung nur innerhalb des Systems selber finden, das wir darstellen wollen. Ganz erschöpfend sagt Baur in seiner schützenden Kritik der als die höchste Spitze der christlichen Gnosis von ihm dargestellten Hegel'schen Religionsphilosophie: „Vom göttlichen Bewußtsein haben wir entweder schlechthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesetzt ist. Ist Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der persönliche: oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach misdeutete Satz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sei, Anderes, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei? Dies allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dies den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate (1836), p. 41, not.

kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an."[1] Theistische Hegelianer, welche die Persönlichkeit Gottes in einer jenseitigen Welt behaupten, müßten consequenter Weise auch die Erkennbarkeit Gottes läugnen. Wie können sie aber dann noch innerhalb der Schule verweilen?

c. Durch das Erscheinen des „Lebens Jesu" von Strauß, 1835—1836, wurde die Trennung der Schule immer entschiedener. Wir können sein Verhältniß zu derselben nicht besser darstellen, als er es selbst im dritten Hefte seiner „Streitschriften" (1837) gethan hat. Er knüpft an die in den Jahrbüchern erschienene Recension seines Lebens Jesu von Bauer an, die er „vornehm und unklar" nennt; mit Unrecht sieht er sie aber als den Ausdruck der „speculativen Richtung" überhaupt an, und sich als von der gesammten Schule abgelehnt.[2] Denn auch die Jahrbücher sind nicht mehr das Organ der Hegel'schen Schule, wenigstens nicht der ganzen. „Es ist nur der Schein der Freiheit," sagt Strauß, „welchen man uns vorspiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als solchem zurückzulenken. Das Dogma kann nicht unmittelbar von der kirchlichen Fassung, als hätte es vorher sich gar nichts abzuthun, sich vielmehr blos bestätigen zu lassen, in den Begriff übergeführt werden."[3] Wenn Rosenkranz[4] nun der Straußischen Christologie vorwirft, „daß sie die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit will gelten lassen, das Wesen der Idee aber gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch in sich schließt," so erwidert

---

[1] Baur: Die christliche Gnosis, S. 705—706.

[2] Strauß' Streitschriften, H. III., S. 3, 61.

[3] Ebendaselbst, S. 58—59.

[4] Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (1836), Vorwort, S. XVII. — Diese Abhandlung ist zuerst erschienen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik: Erster Artikel, December 1830, Nr. 106—111, S. 841 - 859, 865—887 u. s. w.

Strauß sehr gut mit dem echt Hegel'schen: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten;“ [1] über Christus könne in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich eins mit Gott wisse. [2]

Hierauf zeigt Strauß, wie Hegel selbst sich einer Kritik der evangelischen Geschichte nicht ungünstig gezeigt habe. [3] Strauß führt die Stelle von Hegel an: „Dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist.“ [4] Die geschichtliche Realisirung der Idee liege also nach Hegel in dieser Vorstellung der Andern, in der, wie Strauß sich ausdrückt, „schlechthinigen Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Erscheinung jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erblicken.“ An einem andern Orte will Hegel ebenfalls aus dem Bedürfniß der Welt, den göttlichen Lebenslauf in einem menschlichen Bewußtsein anzuschauen, Christi Erscheinung erklären, und deren höhere Auffassung im Geiste erst als die Wahrheit gelten lassen. Indem ich diese Stelle noch etwas vollständiger, als Strauß es that, excerpire, wird damit Hegel noch mehr auf seine Seite gezogen: „Gott an und für sich selbst ist dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei.“ („Ohne den

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII, S. 434.
[2] Strauß' Streitschriften, H. III., S. 69—70, 73.
[3] Ebendaselbst, S. 75—94.
[4] Hegels Werke, Bd. II, S. 568.

Glauben der Andern ist diese Entwickelung nicht," sagte Hegel in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, die ich im Sommer 1821 hörte.) „Durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes, ist das Bedürfniß erzeugt worden, Gott als geistigen zu wissen, in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Diese Sehnsucht hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen, gefordert. In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß der" (nicht ein) „Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseins; in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Die Geschichte Christi ist auch von Solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt; und der Tod Christi ist von denselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sei und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. An diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang in das Religiöse macht. Gott erhält sich in diesem Proceß; und dieser ist nur der Tod des Todes. Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an. Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Es heißt, Christus ist für Alle gestorben; das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Darüber, daß es wesentliche Bestimmung der Natur Gottes selbst ist, fällt die sinnliche Beglaubigung weg; gegen die sinnlichen Facta kann daher immer etwas eingewendet werden. Die Gewißheit des religiösen Glaubens gründet sich nicht auf einige einzelne historische Zeugnisse, welche, als historische Zeugnisse betrachtet, freilich

nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben. Es kommt nicht auf das Sinnliche der Erscheinung an, auf dies Historische, — als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, wie die von den Erscheinungen Christi nach seinem Tode, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Was das blos Geschichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, so kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber ist das Auffassen mit dem Gedanken, mit dem Geiste. Zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden; diese muß abgestreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt, und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund; es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist. Was aber der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes."[1] So behauptet Strauß, daß nach Hegels eigenen Worten das Leben Jesu, nur nachdem es vergangen, der Anlaß wurde, durch höhere Auffassung desselben die Idee hervorgehen zu lassen.

Das Auseinandertreten der beiden im Sohne enthaltenen Momente nannte Hegel in der Vorlesung von 1824 „den Sohn analysiren,"[2] und drückte dies höchst speculativ, meinem Hefte zufolge, also aus: „In der Liebe ist der Sohn identisch mit der Idee in Form der Allgemeinheit. Aber es ist die Bestimmung des Andersseins ebenso vorhanden. Beide Bestimmungen sind als unterschieden zu setzen, gleichsam für einen Augenblick;

---

[1] Hegels Werke, Band XII., S. 246—250, 253—256, 260—261 (Bd. II., S. 418), 263—266.

[2] Vergl. Ebendaselbst, S. 207.

denn sie sind nicht wahrhaft unterschieden. Der Begriff hat im Sein, Unterschiedenem auch zugleich dies, daß das Sein, die Negation, Unmittelbarkeit nur Moment ist. Für die Vorstellung aber ist Beides aus einander gehalten; sonst wäre es nicht religiöses Vorstellen. Die Vorstellung hält dies in der Zeit aus einander: Jetzt ist das Andere abgefallen; — und nun tritt die göttliche Idee an diesem Anderssein hervor." Mein Heft von 1821 setzt hinzu: „In der Vorstellung sind es zweierlei Thätigkeiten Gottes. Das Andere als Außersichsein Gottes festzuhalten, ist nothwendig; aber es ist auch nothwendig, dieses zu wissen als nicht wahrhafte Bestimmung." Ich führe diese Worte an, weil sie so klar das Bestreben Hegels bekunden, jeden Rest von Vorstellung an dem Begriffe zu tilgen, und diesen rein für sich herauszuheben. Und in diesem Sinne schreibt Strauß sehr gut eine Stelle der Phänomenologie aus, worin die an die sinnliche Person Christi geknüpfte Vorstellung ausdrücklich als ein niederer Standpunkt bezeichnet werde. Ich fange etwas höher an, als Strauß: „Das Bewußtsein, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört, und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtsein, oder wie er vorher als sinnliches Dasein für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden. Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewußtsein, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst, als Geist weiß. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment. Der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde, das in seiner eigenen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subject ist; nicht der Einzelne für sich, sondern

zusammen mit dem Bewußtsein der Gemeinde, und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben. Der Tod des göttlichen Menschen als Tod ist die abstracte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtsein, oder er wird sein so eben angegebener Begriff. Der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Gemeinde lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht. Dasjenige, was dem Elemente der Vorstellung angehört, daß der absolute Geist als ein Einzelner oder vielmehr als ein Besonderer an seinem Dasein die Natur des Geistes vorstellt," ist also hier in das Selbstbewußtsein selbst versetzt, in das in seinem Anderssein sich erhaltende Wissen. Dies stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondere vorgestellt wird, wirklich gestorben zu sein; sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, d. h. in seinem Wissen, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist."[1] Und hier ist der Punkt, sagt Baur, die Hegel'sche Christologie mit der von uns oben (S. 113) angegebenen Schleiermacher'schen in Uebereinstimmung setzend, an welchem „in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre der historische Christus in den urbildlichen übergeht."[2]

Strauß führt ferner eine Stelle aus Hegels Geschichte der Philosophie an: „Es gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß an äußerliche Vorstellungen, an den ganzen Umfang des Geschichtlichen, so die Geschichten im alten Testament, ebenso im neuen, Geschichten in der Kirche u. s. w., an alle diese Endlichkeit Glauben gefordert wird."[3] Auch aufs alte Testament also wendet Hegel dasselbe Princip an: „Es wird vorgestellt,

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 573, 589.
[2] Baur: Die christliche Gnosis, S. 713.
[3] Hegels Werke, Bd. XV., S. 249—250.

der erste Mensch habe dies gethan; das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen. Der erste Mensch, will dem Gedanken nach heißen: Der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der Mensch seinem Begriffe nach.“ [1] Eine andere Stelle endlich, die man gegen Strauß angeführt und die er zunächst für unbestimmt hält, spricht gerade zu, wie er es dann auch wohl selber hinterher einsieht, für ihn: „Es gibt auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist, und so daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll. Die Geschichte Christi gilt nicht blos für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, ist in der Weise der Vorstellung. Aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalt; und das ist eben das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte, was Gegenstand der Vernunft ist.“ [2] Baur hat so den Sinn der Hegel'schen Lehre sehr richtig getroffen, wenn er sagt: „Die Menschwerdung Gottes ist keine einzelne, einmal geschehene historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist.“ [3]

Dennoch will Strauß, [4] was wir durchaus nicht zugeben können, eine „Unbestimmtheit in der Ansicht Hegels über die Person und Geschichte Jesu“ finden, und daraus die Verschiedenheiten der Hegel'schen Schule erklären, die er in eine rechte und linke Seite und ein Centrum theilt: jene wolle mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die ganze evangelische Geschichte, das Centrum nur einen Theil bewahren, die

---

[1] Hegels Werke, Bd. XII., S. 217.
[2] Ebendaselbst, Bd. XI., S. 82.
[3] Baur: Die christliche Gnosis, S. 715.
[4] Streitschriften, Heft III., S. 95—126.

linke Seite behaupte, daß sie sich von der Idee aus weder ganz noch theilweise als historisch erhärten lasse. Daß Strauß Göschel auf die äußerste Rechte schiebt, versteht sich ohne Weiteres. Ferner lenke auch Gabler[1] gänzlich dort hin, indem er unter Anderem sagt, Strauß sei von Hegel abgewichen und habe darin geirrt, daß er das Dasein der Idee nur in das menschliche Denken (ea, quae ad ideam pertinent, ad hominum tantum cogitationem valere voluit), nicht sie, als vollständig verwirklichte (plene ac vere), in einen einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menschen habe setzen wollen (in homine singulari, nato in hanc lucem). Als wenn das Denken nur so eine Bestimmung im Gegensatze des sinnlichen Daseins wäre, und nicht eben das aus der Negation des sinnlichen Daseins sich wiederherstellende Sein das allein Wahre; worüber Hegel und Strauß nicht verschieden denken werden. Strauß weist ganz einfach den Widerspruch auf, der darin liegt, die vollendete Realisirung der Idee auf die sinnliche Diesigkeit zu stellen: „Auch in Christo konnte die Gottmenschlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhaltes wirklich sein: sondern, um ihre volle Realität in ihm anzuschauen, müssen wir die verschiedenen Momente seines Lebens denkend in Eines fassen; so daß auch hier, wenn jener Kanon gelten soll, die Wirklichkeit der Idee in letzter Beziehung nur eine gedachte wäre. Dem wahren Realismus ist nicht dieser oder jener Mensch, sondern das universale der Menschheit das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser die wahre." Ist, setzen wir hinzu, das sinnliche Diese eines in dieses Licht gebornen Menschen, zu Gottes vollkommener Realisation nothwendig (wie wir dies denn durchaus nicht in Abrede stellen wollen), so muß diese Weise der Realität Gott immer zukommen. Im Himmel oder auf irgend einem andern Planeten wird Gabler sie nun

---

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 42 not.

doch wohl nicht setzen wollen. Also muß Gott noch jetzt hier auf Erden als sinnlicher Dieser erscheinen, wenn auch stets als ein sich aufhebender und aufgehobener; und in dieser Behauptung wird, wenn ich nicht irre, die ganze Schule die ewige Menschwerdung Gottes erblicken. Wenn Gabler dann, um die ausschließliche Realisirung der Idee in diesem einzelnen Diesen als die Ansicht Hegels zu behaupten, sogleich weiter anführt, er habe diesen seinen Lehrer schon vor dreißig Jahren sagen hören, daß kein alter Philosoph das habe aussprechen und von sich rühmen können, was Christus aussprechen und von sich rühmen durfte: so versteht sich dies erstens von selbst, da die Alten, einer frühern Stufe der Entwickelung des Weltgeistes angehörend, des einem tiefern Bewußtsein aufgeschlossenen Gedankens noch entbehren mußten. Sodann aber liegt die Frage nah, ob Hegel über die christlichen Philosophen nicht anderer Ansicht gewesen sei: was, da er nur von den alten gesprochen hat, eigentlich schon implicite in seinen Worten enthalten ist; denn jedes particulare Urtheil ist positiv und negativ zugleich.

Auch Bauer, dessen Recension seines Lebens Jesu in den Jahrbüchern Strauß ausführlich widerlegt, rechnet er natürlich zu dieser rechten Seite. Bauer geht von der falschen Voraussetzung aus, daß Strauß die Vernünftigkeit der evangelischen Geschichte läugne, weil er durch die Kritik mehrere Punkte als empirische Facta wegschafft. Die Wahrheit ist aber (und Hegel selber spricht es aus), daß die Vernünftigkeit der biblischen Geschichte eben darin besteht, daß sie aus ihrem empirischen Charakter, der ja immer angezweifelt werden kann, in die Form des Begriffs erhoben werde. Bauer verfällt wie Gabler in den Fehler, das sinnliche Diese für das Object des Glaubens anzusehen, an welches Strauß sich vergriffen habe, statt daß jene sinnliche Erscheinung nur eine aufzuhebende Voraussetzung ist, durch deren Negation der Glaube allererst begründet worden. Eine zermalmendere Polemik, als die ist, welche Strauß hier gegen Bauer

übt, findet sich nun wohl so leicht nicht wieder. Um nur Ein Beispiel zu geben, wie weit diese rechte Seite in ihrem Philosophiren gekommen ist, führe ich Bauers Erklärung der übernatürlichen Zeugung Christi an. Nach ihm soll nämlich, weil das Thun des Mannes die Beschränktheit des Resultats zur Folge habe, der Mensch in dem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen ist, sein Dasein dem Zusammentreffen der Empfänglichkeit in der Jungfrau mit der schaffenden Nothwendigkeit verdanken. Strauß erwidert, ob der Antheil des Weibes nicht ebenso beschränkend sei. „Die Schule," (setzt er hinzu), „wenn sie dergleichen Deductionen anerkennt, darf sich über den Vorwurf des Scholasticismus nicht beschweren." Gewiß! Nur hätte er diese Möglichkeit nicht auf die ganze Schule in Pausch und Bogen werfen sollen.

Rosenkranz stellt er ins Centrum durch folgende Sätze desselben: „Die Philosophie findet in dem Aposteriotischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft, ausgedrückt. So muß sie es dann ganz vernünftig finden, wenn, der Tradition zufolge, Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe. Bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte. Will man ein solches Verfahren, den allgemeinen ewigen Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, Rationalismus nennen, so haben wir nichts dawider. Dennoch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung (in Christo), nicht verletzt werden. Jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, — allein, und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriffe

angemessen, — hat die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht." Auf diesen letzten Punkt antwortet Strauß, was er auch Gablern entgegenhielt: es sei falsch, daß, wegen der Unvollkommenheit jedes einzelnen Individuums, die Verwirklichung des Göttlichen, in der Menschheit überhaupt, keine wahrhafte wäre. Wenn Strauß sich nun dagegen sträubt, „daß irgend ein einzelnes Individuum ausschließlich die volle Verwirklichung der Idee sei:" so wäre zunächst nur kritisch auszumachen, ob in Jesu Leben ein Punkt zu finden sei, worin seine Erscheinung nicht der Idee entspräche. Gerade die welthistorischen Individuen sind diejenigen, die am meisten genio indulserunt. Hiervon findet sich in Christus aber durchaus nichts. Wenn also, könnte man schließen, die Vorstellung eines der Idee adäquaten Individui nothwendig ist, so muß sie doch auch ein Substrat in der Erscheinung haben; und daß dies dann allein Christus sei, ergibt sich von sich selbst. Freilich sähe dies beinah so aus, wie eine Kantische moralische Vollkommenheit Christi, wonach er nur das erschienene Urbild des Guten wäre. Und da auch Schleiermacher dieser Ansicht ist,[1] so stände Rosenkranz vielmehr auf dessen Standpunkt, nicht Strauß, wie er diesem vorwirft.[2] Auch Gabler[3] stellt die Göttlichkeit Christi auf das vollendete Tugendbeispiel, was er den Christen zur Nachahmung und Annäherung (— die Schleiermachern eigenthümlich zukommende Kategorie —) gegeben habe. Wenn man ferner Rosenkranz zu bedenken gibt, Christus sei doch nicht Dichter, Philosoph, Feldherr u. s. w. gewesen: so weiß ich nicht, wie die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin (was doch nothwendig wäre) in ihm gefunden werden soll; er kann nur die vollbrachte Realität der bestimmten religiösen Idee sein.

---

[1] Siehe Oben, Th. I., S. 169; Th. II., S. 113.

[2] Rosenkranz: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

[3] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 21—22: ... ut quam *proxime* ad Illius similitudinem *accedant*.

Strauß schließt: „Mit dieser Abweichung von Rosenkranz, daß die Prüfung der Wahrheit der evangelischen Geschichte durchaus der historischen Kritik frei zu lassen sei, würde ich auf die linke Seite der Hegel'schen Schule treten, wenn es diese Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuschließen und andern Geistesrichtungen zuzuwerfen; — freilich nur, um mich von diesen, wie einen Ball, wieder zurückgeworfen zu bekommen." Da dies schwerlich geschehen würde, das so eben Gesagte auch den Unterschied zwischen Rosenkranz und Strauß wohl zu vermitteln geeignet wäre, besonders nachdem Strauß selbst gestanden, daß er sich hin und wieder vielleicht ungerecht gegen den Inhalt des Glaubens bewiesen habe:[1] so schlage ich die Coalition des Centrums (ohne welche es weder Fisch noch Fleisch, ein niederträchtig Grau, wäre) mit der linken Seite vor; was eine compacte Majorität bilden würde, deren Leiter der Abgeschiedene selber bleiben würde. Wenn dann Strauß in Berlin sich zu meinen Vorträgen hielt, so will auch ich mich jetzt meinerseits unter obiger Clausel zu ihm halten. Als diejenigen, die unbedenklich mit auf diese Seite treten, nenne ich, ihrer Zustimmung gewiß, Gans, Vatke, Benary: und dränge eine Menge sich mir darbietender Namen nur darum zurück, weil ich ihrer Erklärung nicht vorgreifen will.

C. Was den Einfluß Hegels auf die übrigen Wissenschaften betrifft, so ist zuerst Rosenkranz zu erwähnen, der, wie auch Strauß bemerkte, durch die Klarheit und Beweglichkeit seines Geistes die formalistische Verknöcherung eines Theils der Schule vermied, und durch seine Vielseitigkeit und populare Darstellung den Ansichten derselben eine große Verbreitung verschaffte.[2] Er drang dafür weniger in die Tiefe, und ohne den Begriff im Einzelnen mit Eigenthümlichkeit weiterzubilden, erging er sich erläuternd und bestimmend über fast alle Gebiete der Philosophie, Psychologie, Aesthetik, Theologie, wo wir noch Einiges über ihn zu

[1] Strauß: Streitschriften, Heft III., S. 22.
[2] Ebendaselbst, S. 120.

sagen haben werden. Nur die Spannung im Uebergehen von der Theologie zur Poesie, und umgekehrt, erhalte ihn, gesteht er, thätig und lebendig, so viel Unvollkommenheit sie auch hervorrufe.[1]

1. In der Naturphilosophie ist Hegel ein treuer Fortsetzer der Schelling'schen Lehre geworden; und man darf sagen, das ganze System der Naturphilosophie, welches Schelling immer nur versprach, Oken mit unsäglichem Formalismus ausführte, und Steffens nur zu bald auf Geologie und Geognosie beschränkte, hat Hegel in seiner Encyklopädie im Umrisse vollständig hingestellt. Weil in den Naturwissenschaften aber gerade die Verstandesansicht am eingewurzeltsten ist, so hat hier eine speculativere Betrachtungsweise bis jetzt wenigstens nicht recht durchdringen können. Die Resultate der aus echtem Natursinn hervorgegangenen Untersuchungen Göthe's über Farbenlehre und Metamorphose der Pflanze hat die Hegel'sche Naturphilosophie zwar alsobald sich beeilt anzunehmen und hochzupreisen (Schelling erst auf Hegels Veranlassung), weil sie unmittelbar fähig waren, in den speculativen Begriff erhoben zu werden. Aber gerade dieser vom Dichter dem Philosophen gespendete Beifall machte jenen bei den empirischen Physikern nur um so verdächtiger; und sie sahen solche Resultate nur für Hirngespinste und Ausgeburten einer dichterischen Phantasie an. Doch sind es gerade diese beiden Punkte, die Farbe und die Pflanze, wo sich noch am Ersten erfreuliche Zustimmungen zu den Hegel'schen Sätzen fanden. In einer kleinen Broschüre und in Vorlesungen an hiesiger Universität wendete v. Henning die speculativen Bestimmungen der Hegel'schen Naturphilosophie über die Farbe auf das ganze Material der empirischen Facta, wie es die Göthe'sche Farbenlehre darbietet, an, dieselben, so weit es geht, in begriffsmäßiger Form darstellend.

Die andere Erscheinung ist unabhängiger von der Schule und ihrer strengen Form: Carl Heinrich Schultz. Hegel gesteht einer-

[1] Rosenkranz: Handb. einer allgem. Gesch. der Poesie, Th. I., S. XVIII.

seits, aus dessen Werke, „Die Natur der lebendigen Pflanze,“ 2 Bände, 1823 flg., „einige specielle Grundzüge über den Lebensproceß der Pflanze geschöpft“ zu haben:[1] und andererseits sieht man, wie Schultz, bei Darstellung des Empirischen, die dialektische Idee vorschwebte. Er habe, sagte er mir, im Einzelnen die dialektische Bewegung bewährt gefunden, die ihn bei Auffindung des Empirischen geleitet. So wahr ist es, daß der erst das Rechte in der Erfahrung findet, dem der Gedanke schon das Auge dazu übte und schärfte. Er gehe aber, setzte er hinzu, wie Aristoteles, von diesem Empirischen, nicht von der Idee aus; — ein höchst dankenswerthes Unternehmen, indem auf diese Weise dem durch die speculative Entwickelung entsprungenen Resultate nun auch die letzte Bewährung der Erfahrung nicht mehr abgeht. In seinem nach Hegels Tode (1833) erschienenen „Grundriß der Physiologie“ ist so „der Gang der physiologischen Erkenntniß derselbe, wie der Gang der Entwickelung der objectiven Logik. Empirie und Speculation müssen durch Dialektik vermittelt werden. Das empirische Material muß auf diese Weise erst erzeugt, und dann zu seinem Begriff verarbeitet werden. Die empirischen Facta sind durchaus nicht etwas außerhalb der Erkenntniß vorhanden Gegebenes, sondern sie werden selbst erst durch unmittelbare, aber objective Gedankenbestimmungen hervorgebracht.“[2] So wird in der folgenden Darstellung des absoluten Idealismus dieser Grundriß, nächst den betreffenden Paragraphen aus Hegels Encyklopädie, eine Hauptquelle für die Bestimmungen des thierischen Organismus sein.

2. Von der „Lehre vom“ subjectiven „Geiste, die man gewöhnlich Psychologie nennt,“ behauptet Hegel selbst, daß

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 345, S. 356. — In der Schrift „Natürliches System des Pflanzenreichs,“ 1832, hat Schultz die in dem frühern Werke „enthaltenen allgemeinen physiologischen Grundsätze näher bestimmt und durch das Besondere des ganzen Systems durchgeführt“ (S. VII).

[2] Schultz: Grundriß der Physiologie, S. 16—18.

„nicht leicht eine philosophische Wissenschaft sich in so vernachlässigtem und schlechtem Zustande befindet." Er hoffte die „weitere Ausführung" des in der Encyklopädie gegebenen Umrisses dieser Wissenschaft „dereinst" noch selber „geben zu können."[1] Da das Schicksal ihm dies Unternehmen misgönnte, so ist zu sehen, ob in seiner Schule bisher diesem Bedürfniß entsprochen worden. Der erste, der dies wagte, der vor wenigen Jahren gestorbene Mußmann („Lehrbuch der Seelenwissenschaft," 1827), war in einen leeren Schematismus, wie wir ihn bei den Pseudo-Hegelianern sehen, verfallen, das Material (und mitunter welches barocke!) nothdürftig genug darin unterbringend. Dabei wollte er, wie jene, über den Hegel'schen Standpunkt hinausgegangen sein. Rosenkranz, der ihn persönlich kannte, sagt von ihm: „Er schematisirte auf großen Bogen bald so bald so ein neues System, über dessen Anfang immer nur so viel unumstößlich feststand, daß es nicht der Hegel'sche sein dürfe."[2]

Eine sehr dankenswerthe Monographie aus dem Gebiete des subjectiven Geistes hat Wirth 1836 in seiner Schrift „Theorie des Somnambulismus" geliefert, in welcher er den ganz richtigen Gedanken durchführt, daß alle somnambülen Erscheinungen, zu welchen er auch die göttlichen Inspirationen rechnet, aus dem Verhältniß des Menschen zu seinem natürlichen Seelenleben völlig immanent zu begreifen seien; wodurch alles Factische bestehen bleibt, nur eine andere Erklärung erhält, indem es für eine psychologische Erscheinung genommen wird, die der Geist außer sich projicirt. Dafür nennt Baader, in einem Sendschreiben an Justinus Kerner, der über dieses Werk sein Urtheil verlangt hatte, Wirth einen aus der jungen deutschen Theologie und Philosophie hervorgegangenen Autor, der den Menschen durch die Extase unter die Natur setze, den Geist also in einem schmähligen

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 37.

[2] Rosenkranz: Psychologie, Vorrede, S. VI.

Zustand gefangen halte.[1] Das ist aber gerade das Richtige an Wirth, solche Erscheinungen nicht für höhere Offenbarungen, sondern für ein Herabfallen des freien Geistes in die Sphäre des Naturzusammenhangs und in ein Bestimmtsein durch diesen zu halten, wenn auch manchmal der Inhalt des Geschauten substantieller Natur sein kann.

Noch zwei Erscheinungen, die das Ganze der Wissenschaft umfassen, sind anzuführen. Rosenkranzens Psychologie, 1837, „will nur ein Commentar des Entwurfs sein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat, und macht in Ansehung der Grundanschauung und der allgemeinen Organisation des Stoffs nicht auf die geringste Neuheit Anspruch."[2] Doch hätte diese Treue nicht so weit gehen sollen, offenbar unrichtige Stellungen, wenn sie auch Hegels Autorität für sich haben, beizubehalten, und unter Anderem die Geschlechtsdifferenz den natürlichen Veränderungen des Geistes beizugesellen, da sie doch augenscheinlich zu den natürlichen Qualitäten desselben gehört. Auch die Ausführung der Materien ist selten gediegen, meist zu popular, und ohne den Begriff in den größern Reichthum des Materials, das allerdings herangezogen wird, hineinscheinen zu lassen. Höchst anstößig ist es aber, daß in der Negerrace „die beiden Zahnreihen einen spitzen Winkel bilden" sollen[3] (Hegel sagte in seinen Vorlesungen über Psychologie, daß sie nicht senkrecht auf einander stehen). Ebenso zu tadeln ist die Verwirrung in der Deduction der Temperamente, die Rosenkranz auf das sensible, irritable und reproductive System zurückführt; und obgleich er nur das irritable System zur Constituirung eines psychischen Gegensatzes für fähig hält, so gehören dann doch nicht die zwei von ihm sogenannten

---

[1] Baader: Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur (1837), S. 17—20.

[2] Rosenkranz: Psychologie, Vorrede, S. VII.

[3] Ebendaselbst, S. 25.

Temperamente des Gegensatzes, das cholerische und melancholische, zu diesem Systeme, sondern das cholerische und phlegmatische, die auf dem Gegensatze des arteriellen und venösen Blutes beruhen sollen, wogegen das melancholische vielmehr aus der Reproduction abgeleitet wird. [1] Selbst so unhegelisch und rechts ab geht dieser Commentar, daß er sich über das „Jenseits" in Möglichkeiten ergeht. [2] Auch zeigt sich, wie richtig Strauß Rosenkranz dem, was er das Centrum der Schule nennt, zutheilte, indem derselbe einerseits, wie Wirth, die Subjectivität der Visionen festhält: andererseits aber heißt es, daß, wenn Engel, Heilige, Maria, Christus in Visionen erschienen, sie zwar „ein als reales Phänomen nicht in dem gewöhnlichen Diesseits vorkommendes Factum" seien. [3] Wobei es aber eben problematisch gelassen wird, ob sie es nicht im Jenseits seien. Gegen diese absichtliche Unbestimmtheit über diesen Punkt, die öfter vorkommt [4] (auch über die Existenz der Engel, in der angeführten Recension von Braniß' Metaphysik [5]), wäre Manches zu erinnern.

Daub in seiner „Anthropologie," der ersten seiner von Marheineke und Dittenberger herauszugebenden philosophischen und theologischen Vorlesungen, gibt diesen Namen der ganzen Wissenschaft des subjectiven Geistes, und bestimmt sie so, daß in ihr „der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet, und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt." Doch ist die Behandlung dieser Wissenschaft hier mehr pragmatisch, „eine

---

[1] Rosenkranz: Psychologie, S. 34—43.

[2] Ebendaselbst, S. 64.

[3] Ebendaselbst, S. 125—126.

[4] Im Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Th. I., S. xxi, wo Rosenkranz im Jenseits vom großen Weltcorrector, der keinen Druckfehler passiren läßt, wie ein Correcturbogen gelesen werden will, klingt es beinah wie Ironie, mit dem Hinterhalt der Metempsychose. — Vergleiche auch: Erinnerungen an Daub (1837), S. 38.

[5] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, März 1835, Nr. 58, S. 477.

Anleitung, Menschenkenntniß sich zu erwerben: Ihr Zweck ist nicht das Leben mit seinen Bedürfnissen, deren Befriedigung und den Mitteln dieser Befriedigung; sondern ihr Zweck ist die Bestimmung des Menschen im Leben, wie sie das Leben selbst mit Allem, was dazu gehört, zu ihrer Bedingung hat, und über dem Allen steht." In Kantischer Weise unterscheidet Daub als die Momente des Geistes „Gefühlskraft, Vorstellungskraft und Begehrungskraft;" und theilt dann seine Wissenschaft ein in: Selbstgefühl, das der Mensch mit dem Thiere gemein habe; Selbstbewußtsein, als Sich-Wissen, wodurch er sich vom Thier unterscheide; und Religionsgefühl, ein Gefühl des Wahren und Guten, wodurch er sich auf das Göttliche beziehe.[1] Es zeigt sich in dem Werke die ganze Bildungsgeschichte, die Daub durchlaufen, indem, ebenso wie auf Kant, auch vielfach auf Fichte, Schelling und Hegel Bezug genommen wird.

3. Was ferner die Philosophie des objectiven Geistes, die bisher die praktische genannt wurde, betrifft, so ist:

a. für die Jurisprudenz vor Allen oder eigentlich allein Gans zu nennen. Höchstens könnte noch Sietze erwähnt werden („Grundbegriff preußischer Staats- und Rechtsgeschichte," 1829). Mit jugendlicher Begeisterung für die neue Philosophie, die Idee des Rechts und des Staats „als die Offenbarung der Gottheit in der Geschichte" anerkennend, will Sietze nun näher nach den Principien der Hegel'schen Rechtsphilosophie „das Verhältniß Preußens zu Europa begreifen," und „die Charakteristik aller europäischen Staaten" geben. Er nennt dabei den preußischen Staat „eine Riesenharfe, ausgespannt im Garten Gottes, um den Weltchoral zu leiten." Doch scheitert Sietzens Unternehmen an der Klippe des Schematisirens, das gräulicher als irgendwo hervortritt. So werden die Völker Europa's mit den Bitten des Vater-Unser parallelisirt: „Unser tägliches Brod gib uns heute," soll England

[1] Daubs Anthropologie (1838), S. 7, 45, 27, 41, 47—48.

sein; „Denn Dein ist das Reich" wird auf Oesterreich, „und die Kraft" auf Preußen, endlich „und die Herrlichkeit" auf die Slaven bezogen. Ferner werden nicht nur die unabhängigen Staaten Deutschlands, sondern sogar die einzelnen Provinzen der preußischen Monarchie zu begreifen gesucht; dabei aber immer nur die Principien der größern Völker, als fertige Etiketten, den kleinern wieder aufgeklebt: „In Bayern kommt das Princip Frankreichs, in Würtemberg das Princip Englands zum Bewußtsein" u. s. f.[1] Von einem Gegenstande wird zum andern gesprungen, wie im Traume die heterogensten Vorstellungen dicht neben einander sich befinden.

Der Gründer der aus dem Hegel'schen Standpunkt hervorgegangenen Jurisprudenz ist Gans. In der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie hebt er als den bedeutendsten Werth des Werks heraus, daß diese Wissenschaft in die Weltströmungen der Geschichte münde.[2] Wie die Idee des Rechts und Staats das innere Triebrad der Geschichte ist, so ist sie auch das Ziel, welches in ihr an den Tag der Wirklichkeit geboren werden soll. Wenn also in unsern Zeiten eine historische Juristenschule aufgestanden ist, welche das Recht geschichtlich fassen will, so ist an sich nichts gegen ein solches Bestreben einzuwenden. Das wahre Recht und der wahre Staat müssen aus den Zerwürfnissen der Geschichte sich entwickeln. Die historische Schule drückte dies so aus, das Recht bilde sich, wie die Sprache, von unten, aus dem Volke: unsere Zeit habe also keinen Beruf zur Gesetzgebung; sie müsse nur sammeln, was sich in der geschichtlichen Tradition bis zur Gegenwart gebildet habe u. s. f. Wenn wir auch von der Form, worin diese Sätze ausgesprochen sind, abstrahiren, und nun auf die nähere Art und Weise achten, wie jene Schule dieses philosophische Schild, das sie überall vor sich einherträgt, anwendet:

---

[1] Siehe: Grundbegriff preuß. Staats- und Rechtsgeschichte, S. 627, XI, XVI, 633, 644—645, 647—649, 146—147.

[2] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. VIII—IX.

so finden wir sie auf die engen Grenzen des römischen Rechts beschränkt, in diesem fast allein die echte Quelle des Rechts anerkennen, und unsere Zeit des Misverstandes anklagen, wenn sie die kostbaren Reliquien dieses antiquirten Rechts für den lebendigen Gebrauch neu aufgestutzt und umgestaltet hat. Wie ganz anders Gans! Er hat diese engen Grenzen der historischen Schule durchbrochen, und in seiner Schrift „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung" (bis jetzt 4 Bände, 1824—1835) zwar nur einen bestimmten Gegenstand des Rechts, den Begriff der Familie und der Erbschaft, zum Gegenstande sich gewählt. Aber das Panorama der Weltgeschichte hat er seiner Darstellung mitgegeben. Die Völker des Orients, der klassischen Welt und der christlichen Zeit werden nach der Aufgabe, die sie vom Weltgeist erhalten, geschildert, und jene specielle Rechtsmaterie dann meisterhaft auf diesen Begriff bezogen und aus dem allgemeinen Standpunkt des Volkes abgeleitet. Gans ist auf diese Weise der historische Jurist im vollsten und umfassendsten Sinne des Worts; er hat die historische Schule nicht aufgehoben, sondern erfüllt, obgleich er sie bekämpfen mußte. Denn sie verkehrte die Geschichtlichkeit und Positivität des Rechts dahin, daß es nun gar kein Naturrecht, d. h. kein Vernunftrecht, mehr geben solle, wiewohl sie die Schärfe ihrer Behauptungen hierin, vielleicht durch Gans' Auftreten, bereits abgestumpft hat. Sie ist also, wenn sie auch ihrem Grundsatze einen philosophischen Anstrich zu geben suchte, durchaus philosophielos. Gans aber hat die historische Jurisprudenz mit der Philosophie verschmolzen, indem er zeigt, wie der Weltstrom der Geschichte das Vernunftrecht zugleich als das wirkliche Recht aus seinen Fluthen auftauchen lasse. Dabei hat er der positiven Seite der Jurisprudenz nicht die mindeste Gewalt angethan. Ausgerüstet vielmehr mit der gelehrtesten Kenntniß der Rechte aller Völker, hat Gans diese Wissenschaft als eine blos empirische aufgehoben, und in das Gebiet der Philosophie unmittelbar hinübergeführt, in der sie aber nun als ein nothwendiges Glied des

ganzen Systems erhalten bleibt. Sonst hat er in seinem „System des römischen Civil-Rechts," 1827, den Materien desselben eine vernünftigere Organisation gegeben: und in den „Beiträgen zur Revision der preußischen Gesetzgebung," 1830, 2 Bände, die Anwendbarkeit seiner philosophischen Principien auf das unmittelbare praktische Rechtsleben bewiesen, ja den Anstoß zu manchem Fortschritt, z. B. der Verleihung der wenngleich revidirten Städteordnung an die nach dem Tilsiter Frieden erworbenen und wiedererworbenen Städte, gegeben. Seine „Rückblicke auf Personen und Zustände" (1836) sind eine geistreiche Schilderung politischer und literarischer Verhältnisse der Gegenwart, die er ungezwungen an seine eigenen persönlichen Erlebnisse anknüpft.

b. Einen andern Zweig der Philosophie des objectiven Geistes, die Moralphilosophie, behandelten v. Henning und ich. Der Erstere ging in seiner Schrift „Principien der Ethik in historischer Entwickelung," 1825, mehr vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie aus, und stellte in dieser Beziehung die Hauptmomente der verschiedenen ethischen Systeme dar. — Zwei Vorarbeiten schickte ich meinem „System der philosophischen Moral" vorauf, ehe ich damit hervortrat: meine auf Hegels Anrathen verfaßte Inauguraldissertation, De doli et culpae in jure criminali notionibus, 1824, worin ich die Hegel'sche Lehre von der Imputation der menschlichen Handlungen durch die scharfsinnigsten Bestimmungen der Aristotelischen Ethik über diesen Gegenstand ergänzte, und dann diese ganze Theorie auf die juristische Zurechnung anwendete, wobei ich zugleich auf die Ansichten der Criminalisten, von der berühmten Dissertation Rettelbladts De homicidio ex intentione indirecta commisso an bis zum preußischen Landrecht hin, Bezug nahm. Auch suchte ich in universalhistorischer Beziehung für die Imputationslehre das andeutend zu thun, was Gans für die Lehre von der Familie ausgeführt hat. Die andere Vorarbeit war „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral," 1827, worin ich die

Aristotelische Moral hauptsächlich nach der Nikomachischen Ethik darstellte, den bleibenden Werth derselben für das System der Moral heraushob, und sie gegen die Angriffe vertheidigte, die Schleiermacher ihr in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre gemacht hatte. In dem 1828 erschienenen Systeme der philosophischen Moral nahm ich nun sowohl „Rücksicht auf die juridische Imputation," als auf „die Geschichte der Moral, das christliche Moralprincip" mit eingeschlossen. Doch ließ ich den besondern Systemen nicht ihre historische Stellung, sondern verschmolz und löste sie gänzlich in das wahre System auf, indem ich für die Moral zeigte, was Hegel für die Geschichte der Philosophie überhaupt, daß nämlich die Totalität der geschichtlichen Moralprincipien das System der philosophischen Moral selber bilde. „In dieser Beziehung," sagt Gabler in seiner trefflichen Recension dieses Buchs, „ist durch die innigste Verwebung der wissenschaftlichen Geschichte der Moral mit dem System der Moral, das in und mit seiner Geschichte sich selbst aufgebaut hat, im Werke selbst mehr geleistet und etwas Höheres vollbracht worden, als der Titel zu verheißen scheint, der nur eine Rücksicht auf die Geschichte der Moral verspricht." [1] Für mehrere Materien der Hegel'schen Moralphilosophie wird bei der folgenden Darstellung diese Schrift zur Ergänzung dienen können.

c. In Bezug auf Staat und Philosophie der Weltgeschichte, ist zunächst aus der Hegel'schen Schule eine anonym erschienene Schrift (von Kapp), „Christus und die Weltgeschichte," 1823, anzuführen. „Diese Schrift," sagt die Vorrede, „hat so viel an ihr ist, im Allgemeinen zum Inhalte die Idee und den Begriff zunächst der Wissenschaft, und darum auch des Gottesthums und der Sittlichkeit, welche sich nur im Staate ihrer wahrhaften Wirklichkeit an und für sich erfreuen: aber den Begriff der Wissenschaft nicht schlechthin an und für sich, im neutralen

---

[1] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Juni 1831, Nr. 116, S. 925.

Elemente des Gedankens, sondern wie er in der Geschichte sich als wirklich geoffenbart hat, und zwar insbesondere in unserer Zeit, — in Deutschland. Es kommt darin auch die Gährung zur Sprache, in welcher gegenwärtig die Weltgeschichte kreisend sich bewegt." — Ferner steht den Hegel'schen Principien Gutzkow's „Philosophie der Geschichte" (1836) nahe, ist auch aus denselben hervorgegangen, und theilt deren Resultate, nur in weniger wissenschaftlicher Form und unter einem fremden Gewande. Zunächst polemisirt er gegen die Hegel'sche „Construction," wie er fälschlicher Weise die Methode nennt, und will nicht mit dem Abstractesten, dem Sein, sondern mit der Totalität, dem Erfüllten, dem πλήρωμα, wie er sich gnostisch ausdrückt, begonnen wissen. Er bleibt bei dem Hegel'schen Satze, daß die Geschichte die Entwickelung des göttlichen Lebens und die Manifestation Gottes im Menschengeiste sei. Doch kandirt er, wenn er nun an sein eigenes „Glaubensbekenntniß" geht, diesen Kern seiner Lehre mit einem Ueberguß des Herder'schen Humanitäts-Standpunkts, wobei er sogar das Ziel der Geschichte auf den moralischen Lebenszweck oder die Tugend beschränkt. Auch will er mit inniger Freude hin und wieder schon Abweichungen, Umschmelzungen und Ueberschreitungen der Hegel'schen Philosophie wahrgenommen haben. Wenn er aber in dieser Rücksicht Gans einen Socinianer der Hegel'schen Philosophie nennt, weil er Freiheit und Zufall in der Geschichte retten wolle: so ist nicht abzusehen, wie Eines von Beiden in der Hegel'schen Philosophie der Geschichte fehlen könne, da die Freiheit ja ihren ganzen Stoff ausmacht, und dem Zufall eine Breite des Spielraums in den Mitteln, ungeachtet der Nothwendigkeit des Zwecks, offen gelassen ist. — Endlich ist noch eine anonyme Schrift, „Hegels Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte," 1837 (von Buhl), zu erwähnen. „Wenn die letzte Evolution der Philosophie," sagt der Verfasser, den ich als einen meiner eifrigsten Zuhörer rühmen kann, „die Säulen des Hercules sind, jenseits deren nur eine neue Welt

liegen kann, und wenn bis zu einer ganz neuen geschichtlichen Entwicklung keine weitere Philosophie möglich ist: so hat freilich das gemeine Bewußtsein Zeit genug, sich den Kopf zu zerbrechen." Er versucht dann in dieser Schrift, durch eine faßlichere Darstellung, „die nur eine Uebersetzung aus der Sprache der Götter in die der übertägigen Menschen sein soll," die Hegel'schen Lehren dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen. „Wie auf die religiöse Bewegung" (die Reformation), schließt der Verfasser, „eine politische" (die französische Revolution) „folgte: so wird auch eine neue Idee" (meint der Verfasser die industrielle?) „die politische verdrängen, und ihrerseits die Kräfte der Zeit üben."[1]

4. In der Aesthetik haben wir bisher noch am wenigsten ein Ganzes geliefert.

a. Nur außerhalb der eigentlichen Schule ist ein solches erschienen, das „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit," 2 Theile, 1830, von Weiße. Die Polemik gegen Hegel ist hier anerkennender, als in irgend einer andern Schrift desselben Verfassers. Zunächst weicht er von Hegel für die Stellung der Aesthetik darin ab, daß er, den absoluten Geist als die Idee der Wahrheit, der Schönheit und der Gottheit fassend, der Philosophie die niedrigste Stufe anweist, die Aesthetik in die Mitte stellt, und die speculative Theologie, als „die höhere Einheit und Vermittelung Beider, die Spitze und den Schlußstein des gesammten Gebäudes aller philosophischen Wissenschaften" nennt. Die Idee der speculativen Wahrheit soll „die erste, abstracteste, und subjectiv oder innerlich bleibende Gestalt des absoluten Geistes" sein.[2] Diese Stellung, wollte Weiße durchaus originell und unabhängig sowohl von Schelling als Hegel scheinen, blieb in der That allein noch übrig. Die Eintheilung erfolgt nach dem Schema der Allgemeinheit, Besonderheit

---

[1] Hegels Lehre vom Staat u. s. f., Vorrede, S. 4—5; S. 99.

[2] Weiße's System der Aesthetik, Th. I., S. 15, 20.

und Einzelnheit: Der Begriff der Schönheit, als Phantasie; die besondern Künste, als „Einbildung der absolut geistigen Substanz der Schönheit in einen schlechthin äußerlichen Stoff;" und die Lehre vom Genius, als die Rückkehr dieser absolut geistigen Substanz aus solcher Aeußerlichkeit in die Schönheit der Seele.[1] Die Schönheit, als „Einheit des absolut Geistigen mit dem Endlichen," kommt blos zu dem negativen Ausdruck, „die aufgehobene Wahrheit" zu sein. „Die Phantasie ist eine allen geistigen Individuen gemeinschaftliche Anlage, indem die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit in ihrem Aufgehobensein als empirische Allgemeinheit des Seins jenes Absoluten für alle endlichen Geister erscheint."[2] Im Einzelnen finden sich gute Blicke und ein Durchdenken des Gegenstandes, mit Bezugnahme auf Kant, Solger und Hegel, wie dies Werk denn überhaupt das gehaltvollste der Weiße'schen Productionen genannt werden kann. Das strengere Festhalten an der Methode, wie es sich bei keinem andern der Pseudo-Hegelianer findet, war für sich hinreichend, auch dem Inhalte von der Fülle des Hegel'schen Systems Vieles zu Gute kommen zu lassen, besonders in einer Materie, welche von dem metaphysischen Grundprincipe freier gelassen ist. Doch kann es unter Anderem nur höchst auffallend erscheinen, wenn er die Naturschönheit als den „Genius in objectiver Gestalt" über die Kunstschönheit setzt: oder die Liebe, „als Einheit des subjectiven und des objectiven Genius," die vollendete Verwirklichung der Idee der Schönheit nennt, und unter ihren Arten sogar die Geschlechtsliebe als die höchste Spitze der ästhetischen Wissenschaft hinstellt, in der die höhere Einheit von Platonischer Liebe und Freundschaft sich vollbringe, „weil der Gegensatz der liebenden Individuen und ihre Beziehung auf einander die Gestalt einer Naturnothwendigkeit annehmen."[3]

---

[1] Weiße's System der Aesthetik, Th. I., S. 42–43 (Th. II., S. 3, 357, 400).
[2] Ebendaselbst, S. 54, 64.
[3] Ebendaselbst, Th. II., S. 418—419, 479, 507—508.

b. Mehr nur die geschichtliche Seite in der Aesthetik hat Rosenkranz festgehalten, und 1830 eine „Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter," 1832 ein „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie" in 2 Theilen verfaßt. Ueber den wahren Gesichtspunkt der Darstellung, den er festgehalten, hat er ein sehr bestimmtes Bewußtsein. „Die innere Geschichtschreibung," sagt er in dieser Rücksicht in dem ersten Werke, „hat das Werden und den Gehalt solcher hervorragenden Gebilde zu enthüllen, und so sie selbst zu begreifen. Nur auf diesem genetischen Wege kann es gelingen, der Anschauung des vergangenen Lebens die Fremdheit zu nehmen, welche an ihr haftet. Es soll erkannt werden, daß der Geist, welcher jene Producte erzeugte, derselbe ist mit dem, welcher nun ihrer sich erinnert. Daß also das Vergangene eine wahrhafte Gegenwart erhalte, ist nur durch Aufschließung dessen möglich, was in ihm das Wesen ausmacht, weil es eben durch dasselbe mit dem spätern Geist, der es nothwendig als sich selbst in sich trägt, vereinigt ist." Seine Darstellung will daher die romantischen Dichtungen als „den poetischen Reflex der großen geistigen Bewegungen dieser Zeit begreiflich" machen, und sich „mit der Entfaltung der geistigen Idee in der Poesie beschäftigen." [1] Bei diesem ganz richtigen Standpunkt hätte er aber die Zeitabschnitte zur Grundlage nehmen müssen (denn in ihnen schreitet die Entwickelung des Weltgeistes einher), und sie nicht den Gattungen der Poesie unterordnen sollen: um so mehr da die vorherrschende Ausbildung dieser verschiedenen Gattungen, wie er selbst bemerkt, sich (wenn auch nicht immer) nach den Zeiten richtet. [2] In der Folge hat er jene Behandlungsweise auf Veranlassung einer brieflichen Erinnerung Hotho's (1829) auch fallen lassen: und in dem zweiten Werke, das er selbst nur für eine Compilation mit angemessenerer Organisation

[1] Rosenkranz: Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, S. 4—7.

[2] Ebendaselbst, S. 94 (Rosenkranz: Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Th. I., S. XVI; Th. II., S. 215—216).

des Stoffs ausgibt, hiernach die Gattungen der Poesie zu Unterabtheilungen der Perioden in ihrer welthistorischen Bedeutung gemacht. Er nennt dieses Verfahren den „Standpunkt der philosophischen Geschichtsforschung:" die höchste Methode, welche die rein chronologische und rein ästhetische verbinde.[1] Die Einleitung zum ersten Werke enthält auch schätzenswerthe Ausführungen mancher Punkte der Hegel'schen Aesthetik.

Schon vor Rosenkranz hatte Rötscher die von diesem angegebne welthistorische Bedeutung der Poesie für einen bestimmten Dichter in Anwendung gebracht, und 1827 in seiner Schrift „Aristophanes und sein Zeitalter" Aristophanes nach Hegel als das sich Erfassen des griechischen (namentlich des Athenischen) Geistes in seinem Untergange dargestellt, und gezeigt, wie das tiefste Bewußtsein der griechischen Sittlichkeit zugleich mit der Ironie über das schon eingebrochene Verderben in seinen Stücken gepaart sei. Dabei ist die philologische Seite höchst rühmlich und gelehrt ausgeführt.

c. Dem Praktischen des Lebens und der künstlerischen Darstellung zugewandt, wohin die Aesthetik auch am ersten den Ausweg bietet, erscheinen zunächst die mannigfaltigen Leistungen Mundts: theils seine mehr wissenschaftlichen Werke, wie „Die Kunst der deutschen Prosa. Aesthetisch, literargeschichtlich, gesellschaftlich" und „Dioskuren für Wissenschaft und Kunst," 2 Bde.; theils seine Romane und Novellen, worin er zuweilen Hegel'sche Gedanken in popularem Gewande einem größern Publicum zugänglich macht, und sich bei meisterhafter Diction zu hoher Schönheit der Darstellung erheben kann, jedoch nicht ohne daß ein schneidender Misklang und ein unaufgelöster Gegensatz die Harmonie des Ganzen zerstöre, oder sogar alle Poesie zuletzt an der Prosa der bürgerlichen Verhältnisse zerschelle. Ich würde ihn

---

[1] Rosenkranz: Handbuch einer allgem. Geschichte der Poesie, Th. I, S. XIV (Th. II., S. III), XII.

den Balzac der deutschen Dichtkunst nennen, an den auch einzelne seiner Gedanken ausdrücklich erinnern. — Ferner gehören hierher Hotho's „Vorstudien für Leben und Kunst." Es ist im Ganzen ein didaktischer Roman, dem zum Stützpunkt und Fortgang Lebensverhältnisse des Verfassers dienen. Der Zweck ist zu zeigen, wie eine im Zwiespalt des Lebens ringende Individualität durch die Kunstanschauungen hindurch zur wahrhaft philosophischen Versöhnung gekommen sei: wogegen das nicht zu urgiren ist, daß in der That der Verfasser den umgekehrten Weg genommen, und vielmehr erst den Aufschlüssen, die die Hegel'sche Philosophie ihm gegeben, den wahrhaften Genuß und das Verständniß der Kunstwerke verdankte. Es sollte damit wohl den Hegel'schen Gedanken Eingang bei einem größern Publicum verschafft werden, wiewohl diese Vermischung des Sachlichen und Persönlichen die Klippe darbot, für eine populare Darstellung zu wissenschaftlich, und umgekehrt für eine wissenschaftliche zu popular zu werden. Aus der Zufälligkeit des Erlebten folgte auch nothwendig ein ausführlicheres Besprechen gewisser Kunstgebiete, während andere kürzer behandelt oder sogar übergangen wurden; insofern ist also Hotho'n das Fragmentarische der Darstellung mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden. Vortrefflich aber ist, um ein Einzelnes herauszuheben, die über ein Drittel der ganzen Darstellung einnehmende Beurtheilung des Don Juan, mit welchem der Verfasser sich von Kindheit an so sehr beschäftigt haben will, daß er sich mit dessen Persönlichkeit identificirt dachte.

d. Was endlich die ästhetische Kritik betrifft, so hat Rötscher in seinen „Abhandlungen zur Philosophie der Kunst," 1837, ein richtiges Bewußtsein über den echten Standpunkt der Kritik ausgesprochen, indem er in der ersten Abhandlung, „Das Verhältniß der Philosophie der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke," ihren Zweck darin sieht: „die großen Kunstwerke in ihrer innern Vernünftigkeit, ihrer Einheit von Gedanke

und Darstellung, zu begreifen."[1] Nur wo die Idee der Kunst mit solcher Klarheit hingestellt worden, als in der Hegel'schen Schule, lassen sich die einzelnen Erscheinungen genügend an diesem Maßstab messen. Wo finden sich ähnliche Beurtheilungen von Kunstwerken, oft bis in ihre einzelnsten Theile hinein, wie die sind, welche Rötscher in dem so eben erwähnten Buche über König Lear, Gans über Hamlet, Hotho über Wilhelm Meisters Wanderjahre, und in verschiedenen öffentlichen Blättern über eine ganze Reihe von Kunstwerken gegeben haben? Ich erlaube mir diesen Erscheinungen meinen Aufsatz De Sophoclei ingenii principio, 1830, und den „Ueber die Sixtinische Madonna," 1837, hinzuzufügen. Besonders in diesem Gebiete der Kunstkritik zeichnet sich Hotho aus. Wenn Gutzkow ihn ein in der Kunst mystisches Gemüth nennt, so ist vielmehr sein Verdienst dies, die mystische Tiefe des Kunstwerks mit der Virtuosität eines sichern Blicks an den Tag des besonnenen Bewußtseins herauffördern und zergliedern zu können. Und auch noch jetzt ist die ästhetische Kritik der periodischen Zeitschriften fast ausschließlich in den Händen wenn auch der jüngern Mitglieder der Schule, oder wenigstens solcher, die nach dieser Seite stark hinneigen. Für diesen Punkt ist das System schon Gemeingut der Zeit geworden; und wir müssen hoffen, daß die andern Gebiete bald folgen werden.

5. Die Theologie widerstand dem Einflusse der Hegel'schen Lehre länger; anfänglich war die Zahl der Theologen, die sich zu derselben hielten, gering, fast nur Daub und Marheineke, bis gegen 1830 der Kreis sich erweiterte, in welchem wir hier nur noch die Namen Rosenkranz, Strauß, Vatke und Erdmann herauszuheben brauchen. So ist jetzt der Einfluß Hegels auf die Theologie, wenn nicht umfassender, so doch durchgreifender, als auf die Aesthetik geworden, indem er sie von der schmähligen Inhaltslosigkeit, in die sie durch die rationalistischen, exegetischen und

---

[1] Rötschers Abhandl. zur Phil. der Kunst, Vorerinnerung, S. IV.

historischen Theologen im Vereine gefallen war, wieder befreite, und dem speculativen Inhalt der Religion in der Philosophie fast den einzigen Zufluchtsort eröffnete.

Daub (1836 mitten in seiner akademischen Thätigkeit, wie er es wünschte, gestorben), der mit der Entwickelung der Philosophie weiter ging, und in jeder Gestalt derselben den christlichen Inhalt herauszufinden wußte, war zuerst Kantianer, und ein Ton des Kantischen Systems summte, wie Rosenkranz[1] sich ausdrückt, auch in seinen spätern Schriften nach: Fichtianer war er in seiner Katechetik, die sich dem Standpunkt des von Niethhammer und Fichte redigirten Philosophischen Journals anschließt: dann wurde er Identitätsphilosoph, in seinen Schriften Theologumena, 1806, und „Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik," 1810, in denen er sich dem von Schelling und Hegel herausgegebenen Kritischen Journal, namentlich den Hegel'schen Abhandlungen desselben, anlehnt. An die theosophische Naturphilosophie knüpfte er im „Judas Ischariot" (1812—1816) an; er wollte darin das Grundböse in seinem Princip als ein persönliches begreifen, gerieth aber dabei in das Abstruse. Durch das Studium der Hegel'schen Logik bewogen, verwarf er seinen bisherigen Standpunkt und wollte die Theologie tiefer und allseitiger mit Hegels System vereinigen. Doch gehört er zu dem Theil der Schule, der vornehmlich in der Phänomenologie des Geistes stecken blieb. Von seinem letzten Standpunkte aus schrieb er unter Anderem „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel," 1833, und die von Kröger auf Daubs Veranlassung herausgegebene Schrift: „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit," 1834. Wenn Daub auch nicht ein wissenschaftliches Ganzes mit vollendeter Klarheit

[1] Erinnerungen an Carl Daub (1837), S. 4. — Diese Schrift ist auch für das Nächstfolgende benutzt.

des Begriffs in der Theologie aufgestellt hat (wie er denn noch in seinen spätern Vorlesungen über Dogmatik nur die Marheineke'sche zu Grunde legte), sondern mehr einer Periode des Strebens angehörte: so sind doch seine Schriften, als die Keime einer neuen Theologie, deren Sokrates man ihn nennen kann, noch immer im höchsten Grade belehrend, und von der größten Wichtigkeit.

Nicht eines seiner mindesten Verdienste ist, für Marheineke der Anstoß gewesen zu sein, die neuere Theologie fester zu begründen. Auch Marheineke hat, wie Daub, mehrere Standpunkte in der Philosophie durchlaufen, und sie auf seine frühern kirchengeschichtlichen und dogmatischen Werke angewandt. Es bekundet eben eine Bildsamkeit des Geistes, nicht die zuerst empfangenen Lehren der Jugend als die einzigen beizubehalten, sondern, selbst mit Aufopferung seiner frühern Ansichten, dem sich weiter entwickelnden Geiste der Wissenschaft nachzufolgen. Selbst die erste Ausgabe seiner Dogmatik (1819) war, ungeachtet der vielen speculativen Elemente, die sie enthielt, doch meist noch in theosophisch-orthodoxem Sinne geschrieben, und mit Polemik gegen die neuern Philosophien, z. B. in Bezug auf deren Unsterblichkeitslehre, verwoben. Seit Hegels Anwesenheit in Berlin beginnt aber eine Umwandlung seiner Denkart; er befreundete sich nunmehr vollständig mit dessen Systeme. Und in der zweiten „völlig neu ausgearbeiteten Ausgabe" seiner Dogmatik (1827) hat er zugleich den Gipfel seiner schriftstellerischen Thätigkeit erreicht, wie ein neues Organon für die Theologie aufgestellt; sie wird eine der wichtigsten Quellen der folgenden Darstellung für diesen Theil des Systems abgeben. Marheineke geht darin schnurstracks auf den substantiellen Inhalt des Dogma los, „beugt es" (man kann den Ausdruck L'Herminiers, ohne daß ein Tadel darin läge, zugeben) „unter das unerbittliche Joch der Dialektik," und kehrt so dessen Vorstellung in ihr selber zum Begriffe um, unbekümmert um den kritischen Apparat, der daran hängt, und die empirisch geschichtliche Form, in welcher es sich zuerst findet.

Das nennt Strauß [1] „das oberste Fett des kirchlichen Dogma abschöpfen." Freilich muß der später Gekommene mit minder wichtigen, wenn auch im höchsten Grade verdienstlichen Untersuchungen sich begnügen, wenn die gewichtigsten bereits vorweggenommen.

Schon Rosenkranz zog dies historische Element in das Gebiet der wissenschaftlichen Betrachtung herein, und stellte in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften," 1831, ein vollständiges System der christlichen Theologie auf, worin er nicht nur Hegels und seiner theologischen Nachfolger Principien befolgte, sondern auch Schleiermachers Dogmatik und Encyklopädie von Seiten der Wissenschaftlichkeit der Darstellung anerkennend heraushob: und so die Annäherung Hegels und Schleiermachers, von der ich schon öfters gesprochen, zuerst dunkel fühlte. [2] Die Eintheilung der Wissenschaft, die er aufstellt, ist ganz begriffsmäßig: „1) Die speculative Theologie entwickelt die Idee der christlichen Religion, als der absoluten Religion, unabhängig von der Erscheinung" (hier folgt er in der Dogmatik besonders Marheineke); „2) Die historische Theologie ist die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäußerten Idee der absoluten Religion; 3) Die praktische Theologie" vereint beide Standpunkte, weil sie zwar die aus der Vergangenheit herkommende Gestalt der unmittelbaren Gegenwart ist, aber zugleich die in dieser Form existirende absolute Religion für die Zukunft fortbilden, und die Erscheinung der Religion dem in Gott ruhenden an sich seienden Wesen derselben adäquat machen will. [3] — In der kurz vorher, zu Anfange des Jahres 1831, herausgekommenen Schrift „Die Naturreligion" betrachtet Rosenkranz nicht die Naturreligionen der gebildeten und historischen Nationen des Orients,

---

[1] Streitschriften, Heft III., S. 58—59.

[2] Rosenkranz: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Vorerinnerung, S. XXIII, XXV.

[3] Ebendaselbst, S. XXXIV; S. 329.

sondern nur die der wilden Völker. Diese Schrift ist also insofern als eine Einleitung und ein Vorläufer des Abschnitts der Hegel'schen Phänomenologie über Religion, ja selbst der Hegel'schen Religionsphilosophie anzusehen. „Ich habe," sagt er, „nur erst die irdische Wurzel" der von Hegel sogenannten „Naturreligionen beleuchtet;" — obgleich Hegel in seinen spätern Vorlesungen über Religionsphilosophie auch die Religion der Zauberei, die Rosenkranz hier als diese allgemeine Wurzel ansieht, in den Kreis seiner Darstellung aufnahm. Naturreligion ist nach Rosenkranz „das niedrigste Stadium des Geistes innerhalb seiner höchsten Bestimmtheit: diejenige Gestalt der Religion, welche dem Geist da angehört, wo er, im ersten Erwachen zu sich selbst, noch nicht im Geist als solchem, oder im Bewußtsein seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich in der Natur selbst lebt." Und das ist eben, wie Rosenkranz sehr richtig bemerkt, die Magie: „unmittelbare Actionen, durch welche der Geist seinen Unterschied von der Natur realisirt." [1]

Die historische Seite des Christenthums für sich machte Strauß zum Gegenstande der Betrachtung in seinem „Leben Jesu," 2 Bände, 1835—1836, das bald die zweite Auflage erlebte, und jetzt schon der dritten bedarf. Er strebte hauptsächlich, den von Hegel aufgestellten Gegensatz der unmittelbaren Vorstellung des Dogma und seines speculativen Gehalts genauer zu bestimmen, und den historischen Ursprung von jener nachzuweisen. Dabei ging er von dem Hegel'schen Satze aus, daß, indem die Facta im Leben Jesu durch den Glauben aufgefaßt wurden, das in der Weltgeschichte auftretende Bedürfniß nach dem Inhalte des Christenthums mit Nothwendigkeit gewisse Vorstellungen der Gläubigen forderte, ohne daß damit über das empirisch Geschehene das Mindeste ausgemacht werden könne. Was auch die ganz freizulassende Kritik gegen das sinnliche Factum

[1] Rosenkranz: Die Naturreligion, Vorrede, S. III, XVIII, VII; S. 59, 62.

einzuwenden habe (und hier faßt Strauß die ganze theologische Kritik und Exegese der Evangelien in seinem Werke zu einem Ganzen zusammen): so bleibe doch das psychologische Factum gewiß, daß solches geglaubt worden sei; und das ist auch nach Hegel wie das allein Interessante, so das allein zu Constatirende. Hält sich doch selbst Hamann darauf angewiesen, die fünf Gerstenbrode, von denen Tausende gespeist wurden, in allegorischem Sinne zu deuten, ohne sich um das Factum zu bekümmern![1] Wie viel mehr wir, Philosophen einer neuen Gnosis! Und was verlieren wir, wenn uns Strauß in der Vervielfältigung der Brode den Widerspruch aufweist, der darin läge, daß nicht nur Naturprocesse, wie das Wachsen und Reifen des Getreides, sondern auch Processe der Kunst, wie Mahlen und Backen, in diesem Nu durchgemacht werden müßten? Die Natur ist nicht die Welt des Wunders (sie ist prosaisch), sondern der Geist. Strauß hat daher recht, die Wunder in das psychologische Gebiet zu verlegen. Die ganze speculative Bedeutung der Lebensmomente Christi ist uns in der Schlußabhandlung des Straußischen Buchs erhalten, und so dem christlichen Dogma kein Haar gekrümmt; sondern vielmehr ist es aus der Form der sinnlichen Erscheinung in das Gebiet der allgemeinen Wirksamkeit des göttlichen Wesens erhoben. Worin besteht nun das Eigenthümliche jeder Religion? Eben darin, diese ganz allgemeine Thätigkeit der Idee als in einer bestimmten Zeit geschehen auszusprechen. Die Religion, insofern dies ihr Begriff ist, muß die Idee in einer diesen Gestalt versinnlichen, welche nun die Bedeutung des existirenden Allgemeinen erhält. Das ist der mythische Charakter jeder Religion, oder, wenn der Ausdruck zu hart klingt, der symbolische; denn auf das Wort kann es uns nicht ankommen. Eine Religion begreifen, wird immer nichts Anderes heißen können, als den innersten Kern des Gedankens aus dieser sinnlichen Hülle heraus-

[1] Siehe Oben, Th. I, S. 305—306.

schälen. Diesen symbolischen Charakter auch in der christlichen Religion bestimmter herausgehoben zu haben, ist das große Verdienst von Strauß. Es bleibt dabei immer noch unbenommen, dem Historischen enger sich anzuschließen, als Strauß es gethan; und er ist ja hierin selbst mit Zugeständnissen vorangegangen. Wenn Rosenkranz Strauß den Vorwurf macht, daß er Schleiermachern gefolgt sei,[1] so ist dies noch kein Argument gegen die Wahrheit seiner Behauptungen; es beweist nur abermals, daß die Hegel'schen und Schleiermacher'schen Resultate so gar weit nicht aus einander liegen, wenn beide Männer auch von ganz entgegengesetzten Principien ausgingen. Der größte Beweis aber für die Unumstößlichkeit des Straußischen Resultats ist, daß selbst seine entschiedensten Antipoden nicht umhin können, nicht blos von dieser wissenschaftlichen Erscheinung Notiz zu nehmen, sondern sogar von ihrem Einflusse angesteckt zu werden. Neander nämlich, der nicht, wie die Evangelische Kirchenzeitung, die härtesten Widersprüche ertragen will, um das Historische in seiner Unerklärlichkeit für begreiflich zu halten, polemisirt in seinem dem Straußischen offenbar mit Absicht gegenübergestellten „Leben Jesu" (1837) zwar überall gegen Strauß, und will ausdrücklich das Mythische durch das Geschichtliche verdrängen; doch vergißt er, hinterher das Geschichtliche selbst in seiner reinen Facticität anzugeben. Auch ihm ist das allein Feste die allgemeine Ueberzeugung der Apostel; was bei Strauß das Psychologische ist. Die Thatsache der Himmelfahrt und übernatürlichen Erzeugung, sagt Neander, sei „etwas durch die Gesammtüberzeugung der Apostel und durch den Zusammenhang des christlichen Bewußtseins Vorausgesetztes" (was Strauß Alles zugibt), „wenn sie gleich das specielle Thatsächliche nicht besonders hervorheben;"[2] — vielleicht weil sie es, als vom Geist erleuchtet, wie die Philosophen,

[1] Rosenkranz: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

[2] Neander: Das Leben Jesu Christi, S. 656.

für gleichgültiger hielten. So wenig nun Neander mit dem Thatsächlichen zu Rande kommen kann, so wenig kann er die dasselbe auflösende Straußische Dialektik abweisen; um es dennoch nicht aufzugeben, bleibt ihm also nur die Zuflucht in ein jenseit aller Wissenschaftlichkeit und Begreiflichkeit fallendes Gebiet des Glaubens übrig.

An Strauß schließt sich Vatke an, der meine gegenwärtigem Werke zu Grunde liegenden Vorlesungen hörte. In seinem Werke „Die biblische Theologie," das mehrere Bände umfassen soll, will er den ganzen Inhalt der Bibel, sowohl des alten als des neuen Testaments, durch die speculative Dialektik gehen lassen, um so den wesentlichen Gedankengehalt von den Vorstellungen zu scheiden und innerlich zu begründen. In dem ersten Theile „Die Religion des alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt," 1835, thut er zunächst für diesen Theil der Bibel, was Strauß für die Evangelien. Doch tritt nicht mehr die negative Kritik als die Hauptsache hervor; und während Strauß Alles auf diesem Gebiete Geleistete recapitulirte, hat Vatke viele ihrer Voraussetzungen aufgenommen und nur erweitert und verstärkt, die positive Seite der Vernünftigkeit des Gedankeninhalts der Bibel aber nicht blos als Anhang ans Ende geworfen, sondern sie unmittelbar an den betreffenden Punkten hervorgehoben, und so zugleich apologetisch verfahren.

Erdmann endlich, ein Mann aus der rechten Seite der Hegel'schen Schule, hat in seinen „Vorlesungen über Glauben und Wissen," 1837, die mehr in oratorisch biblischem Tone gehalten sind, den modernen Mysticismus nicht übel als den Standpunkt bezeichnet, „welcher den unerschütterlichen Glauben als einen gewaltsam hervorgebrachten besitzt." [1] Erdmann geht überhaupt die verschiedenen untergeordneten Stufen des religiösen Bewußtseins (dessen Phänomenologie er gewissermaßen aufstellt)

---

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 103.

durch; wobei das sich so nennende praktische Christenthum, Rationalismus, Supernaturalismus u. s. f. nicht vergessen werden. Wo er nun aber zur höchsten Spitze des religiösen Bewußtseins, der speculativen Theologie oder Religionsphilosophie des Hegel'schen Standpunkts kommt, die er unmittelbar aus der „pantheistischen Theologie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" Schleiermachers ableitet, weiß er zwar recht gut, daß nicht von der Positivität und dem Gegebensein eines historischen Glaubens ausgegangen werden darf.[1] Statt aber, wie Hegel, die Wahrheit erst in dem aufgehobenen Factum zu finden, behauptet er vielmehr, „daß die Form, in welcher die Wahrheit erscheinen muß, die Facticität ist;" und da er die Widersprüche, welche die Straußische Dialektik im Leben Jesu aufzeigte, nicht wegschaffen kann, so wagt er den Satz: „Die Wahrheit muß erscheinen in Form sich widersprechender Facta." Von der Idee fällt er also wieder in die absolute Wahrheit des Vorgestellten und einen theologischen Lockeanismus herab, indem er sagt: „Alles, was begriffen ist, beweist, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war."[2] Das würde aber geradezu beweisen, daß wer die Auferstehung nicht gesehen habe, sie auch nicht begreifen könne. Auch kehrt er, was er anfangs nicht Wort haben wollte, wieder zum einfachen Glauben und der unmittelbaren Vorstellung des Anfangs zurück, wenn er auch durch die ganze Entwickelung des Wissens hindurchgegangen zu sein meint: „Das Ende der Entwickelung ist nur der bestätigte, wieder hervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Samenkorn ist." Hegel, dem dies Bild entnommen ist, will vielmehr, daß im Geiste nicht, wie in dem ewigen Einerlei der Natur, blos der abstracte Anfang wieder hergestellt sei, sondern daß der Geist durch sein Thun etwas vor sich bringe. Selbst „die Mystik hat," nach Erdmann, „noch

---

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 247, 253—256, 50—51, 264.

[2] Ebendaselbst, S. 38—39.

nicht Alles wiedererlangt, was dem unbefangenen Glauben angehört hat, ehe die Reflexion eintrat." Nur der speculativen Theologie also soll dies glücken können. Er nennt daher seine Untersuchung eine „Odyssee des religiösen Bewußtseins, das den lockenden Sirenen, denen es vorbeischiffte, entgangen, Lust hat, in der alten Heimath sich anzusiedeln. Freilich, ist sie verlassen, so bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wiederzufinden."[1] Will man nun nicht beim Gegebenen der Vorstellung stehen bleiben, sondern das Christenthum begreifen, so nennt er das „eine neue Welt, die man uns jetzt ankündigt, und die aus den Trümmern des Christenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will." Allerdings heißt, einen Standpunkt begreifen, die unmittelbare Bestimmtheit desselben verlassen, und sich über denselben stellen.

6. Anlangend die Geschichte der Philosophie, haben nach Hegel Erdmann und Feuerbach die neuere Philosophie seit Cartesius zu bearbeiten angefangen, denen ich mich durch gegenwärtige Schrift anschließe. Auch Franzosen haben hierin Verdienstliches geleistet. Denn seitdem Cousin nach seinem ersten Aufenthalt in Berlin 1826 die Principien der Hegel'schen Lehre, die wir, v. Henning, Hotho und ich, mit ihm systematisch durchsprachen, nach Frankreich gebracht, und besonders mit Hegels Ansicht der Geschichte beim französischen Publicum Anklang gefunden hatte, hörte die Hegel'sche Philosophie auf, in die Grenzen Deutschlands eingeschlossen zu sein und erhielt einen europäischen Ruf. Dies ist eins der größten Verdienste Cousins. So hat ein aus Portugal stammender Baron Barchou de Penhoen eine Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hégel, 1836, in zwei Bänden geschrieben. Wenn er auch nicht immer die Quellen selbst, sondern manchmal die Systeme nur aus der zweiten Hand studirte, und hin und wieder sogar noch in ziemlich

---

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 20, 274–276.

Kantische Vorstellungsweisen zurückfällt: so hat er doch den Begriff der Geschichte der Philosophie, den ich noch ein Jahr früher, 1835 in derselben Sprache in meiner Preisschrift Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique hingestellt hatte, ganz richtig beschrieben und im Allgemeinen ebenso in der Anwendung auf die einzelnen Systeme durchgeführt.

Was einzelne Gestalten aus der Geschichte der Philosophie betrifft, so hat Hegel und seine Schule unter Anderem den Anstoß zu einer ganz neuen Auffassungsweise des Aristoteles gegeben. Vor zehn Jahren noch war es nur esoterische im Hörsale eingeschlossene Lehre der Schule, daß Aristoteles den ganzen Umfang des speculativen Wissens, wie *wir* ihn in seiner Genesis durch die Dialektik der Methode erringen, im naiven Besitze der unmittelbaren Genialität hatte. Das von Locke auf Kant und bis zu Schleiermacher herunter nachgesprochene Axiom, daß Aristoteles ein unspeculativer Empiriker sei, der die sinnliche Wahrnehmung zum Princip der Erkenntniß mache, war so allgemein und fast rechtskräftig geworden, daß Niemand auch nur den leisesten Zweifel dagegen aufsteigen zu lassen wagte. Die erste Schrift, meines Wissens, in welcher die neue Hegel'sche Ansicht über den speculativen Werth des Aristoteles ausgesprochen wurde, ist meine schon erwähnte Abhandlung: „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral," 1827, deren Vertheidigungen des Aristoteles gegen die Schleiermacher'schen Angriffe alle aus dem Gesichtspunkt flossen, jene schiefe Auffassungsweise von Aristoteles abzuwenden und die tiefe speculative Bedeutung seiner Ansichten herauszuheben. Nirgend vielleicht hat die Schule so schnell nach Außen gewirkt, als hier. Die Philologen griffen ebenfalls zum so vernachlässigten Aristoteles, und sowohl Ausgaben als Schriften über Aristoteles erschienen in großer Anzahl. Die Akademie selbst, auf Schleiermachers Vorschlag, ließ eine Gesammtausgabe des Philosophen mit lateinischer Uebersetzung und Auszügen aus den griechischen Commentatoren veranstalten (1831 – 1836, 4 Bände).

Die Gegner der Hegel'schen Schule wußten aber immer noch nicht recht, wie umgehen mit Aristoteles. Sie mußten mit in das Lob einstimmen, konnten aber ebensowenig die hergebrachten Vorstellungen ganz aufgeben: und so wurde das Urtheil schielend, und die Erklärung schwankend. Von Werken aus der Schule selbst führe ich nur meine Ausgabe der Nikomachischen Ethik, 1829 an, deren zweiter Band, den lateinischen Commentar enthaltend, 1835 erschien: und aus demselben Jahre Biese's Schrift „Die Philosophie des Aristoteles, Erster Band, Logik und Metaphysik." Während ich mich fast ausschließlich auf die Interpretation des philosophischen Gedankens beschränkte, berücksichtigte Biese auch noch besonders den philosophischen Sprachgebrauch und entwickelte ihn aus den Schriften des Aristoteles selber. Die Darstellung der Aristotelischen Logik und Metaphysik ist sehr dankenswerth. Doch wenn Biese, meinen öffentlichen Vorträgen über die Philosophie des Aristoteles folgend, die Stellung, die Hegel der Logik gab, änderte, und sie an die Spitze des ganzen Systems setzte: so ist nicht abzusehen, warum er mir nur auf halbem Wege nachkam. Denn obgleich er die Stellen, die ich in meinen Vorlesungen durchnahm, und woraus ich die Bedeutung der Dialektik als einer Methode und eines Wegs zur Metaphysik begründete, ganz richtig auch in sein Werk aufgenommen und demgemäß den Begriff der Dialektik angegeben hat: so stellt er sie doch nicht, wie er es von mir hörte, zwischen Logik und Metaphysik in die Mitte, sondern behandelt sie als Methodenlehre nach der Metaphysik. Wie kann man aber erst eine Wissenschaft darstellen, und dann hinterher von ihrer Methode handeln? Diese Sonderbarkeit läßt sich lediglich aus dem Triebe, irgend wie Eigenthümliches und vom Empfangenen Abweichendes vorbringen zu wollen, erklären.

Die Universalität und der europäische Ruf, den die Hegel'sche Philosophie durch Cousin erhalten hatte, machte mir Muth, 1834 mit zu dem von der Akademie der moralischen und politischen

Wissenschaften in Paris gestellten Preise über Aristoteles zu concurriren. Ich sah darin, wie ich in der Vorrede meiner Preisschrift sage, die Tendenz auch von Seiten der Franzosen, ihre bisherige bestimmte Richtung in der Philosophie zu verlassen, und auf diese Weise einer allgemeinen Philosophie den Weg zu bahnen, die das Resultat der Bestrebungen unserer Zeit sein muß. Auch die neue Aufgabe für 1838, welche zum Thema den Inhalt der gegenwärtigen Schrift [1] hat, könnte einen Beweis hierzu liefern. Der größte Anstoß bei Lösung jener ersten Frage war für mich, daß, obgleich ich der Untersuchung über Authenticität und Entstehung der Aristotelischen Metaphysik, so wie der Darstellung ihres Inhalts die größte Ausführlichkeit widmete, [2] ich doch zuletzt, nach den unerläßlichen Forderungen der Aufgabe, welche zugleich den Einfluß und das Verhältniß der Metaphysik zur Philosophie unserer Zeit dargestellt wissen wollte, auch mit meiner Philosophie herausrücken mußte. Hier gerieth, wie behutsam ich auch auftrat, Cousin, der in seinem Rapport (De la Métaphysique d'Aristote, 1835) bisher meiner Abhandlung unbedingt den Vorzug gegeben hatte, nun dennoch in Conflict mit mir, und vertheidigt den Empirismus gegen meine Angriffe. Auch meint er, ich hätte mir kein Gewissen daraus gemacht, den Aristoteles dem Maßstabe „eines Systems" zu unterwerfen. [3] „Doch concurriren hier," bevorwortete er, „weniger die Lehren, als die Talente." [4] Ich unterwarf den Aristoteles aber nur den Forderungen der absoluten Methode.

---

[1] Ich glaube durch sie den französischen Schriftstellern, die sich um jenen Preis bewerben wollen, hinlängliches Material dargeboten zu haben, mich selbst aber, wenn ich auch sonst manchen einladenden Veranlassungen zu folgen geneigt wäre, durch diese Herausgabe davon ausgeschlossen zu haben.

[2] Was Cousin auch in seinem Rapport an die Akademie, dessen mich betreffenden Theil der Herausgeber meiner Preisschrift vor derselben wieder abgedruckt hat, billigt (Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 55; Michelet: Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. XII).

[3] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 84—89, 78 (p. XXXV—XXXVIII, XXX).

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 5.

Hätte ich es nicht gethan, so wäre ich in den entgegengesetzten Fehler eines Mitbewerbers, den Cousin gleichfalls tadelt, in den der Unbestimmtheit verfallen.[1] Nichtsdestoweniger wurde, wegen meines Verstoßes gegen den Empirismus, den ich nur als Probe der Wahrheit gelten lassen wollte,[2] für diesen zweiten Theil der Frage die Arbeit jenes Concurrenten, Ravaisson, vorgezogen, und bei diesem Gleichgewichte beide Arbeiten gekrönt. So eben erhalte ich erst dies zweite Werk, welches der Verfasser aber ganz umgearbeitet und weiter entwickelt hat; so daß statt einer Abhandlung, wie er in der Vorrede selbst sagt, jetzt zwei dicke Bände daraus geworden sind.[3] Bis jetzt ist nur der erste Band (1837) erschienen, den ersten Theil der Frage enthaltend, für welche die von Cousin schon in seinem Rapport ihm vorgeworfene Willkürlichkeit und Unwahrscheinlichkeit der Hypothesen[4] mir durch die größere Ausführlichkeit nur noch zugenommen zu haben scheint. Dabei bezieht er sich nunmehr öfter auf Behauptungen, die ich aufgestellt oder doch weiter entwickelt habe, ohne daß er sie indessen anders als durch ein „on" einführte.

Der Grund aber, weshalb ich von dieser kurzen Berührung der deutschen Philosophie mit der französischen gesprochen habe, ist der, daß sie zugleich den Unterschied Beider, und was die Franzosen, namentlich Cousin, aus der deutschen Philosophie gemacht haben, in ein helles Licht setzt. Cousin, bei allem speculativen Inhalt, den er von Hegel aufnahm, ist doch über den

---

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 117.

[2] Michelet, Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. 305—306: Si le résultat de nos pensées trouvé indépendamment de l'expérience s'accorde avec ce que celle-ci nous présente, nous voyons que nous n'avons été que les vases purs qui ont recueilli l'or de la pensée absolue, sans l'avoir souillé de leurs substances terrestres. Si l'expérience nous désavoue, au contraire, nous avons substitué à la marche mesurée de la pensée absolue les saillies inconsidérées de l'imagination et de l'entendement humains.

[3] Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristote, T. I, p. I.

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 23.

psychologischen Standpunkt, und dessen Methode, die ihm von der schottischen Philosophie und Royer-Collards Lehren noch ankleben, nicht hinaus; und schon Barschou de Penhoen, so wie Schelling, warfen ihm dies vor. Erfahren, Experimentiren, wenn er auch von ihren höhern und höchsten Arten (deren er ganzer viere aufzählt [1]) spricht, bleibt ihm immer das Princip alles Erkennens. Man kann dies zugeben, erwiderte ich in der Vorrede zu meiner Preisschrift, wenn man die speculative Idee und die dialektische Entwickelung ihrer Methode auch als eine und zwar die höchste Erfahrung behauptet. So hat die Hegel'sche Philosophie auch die Erfahrung mit sich versöhnt und zum Range eines ihrer Principien erhoben: damit aber die letzten Gegensätze, zu denen die Geschichte der Philosophie sich zuspitzte, ausgeglichen. Sonst muß man es Cousin nicht verargen, wenn er die Idee der Verschmelzung aller Systeme, um zum absoluten zu kommen, Eklekticismus genannt hat. Denn einmal unterscheidet er die organische Durchdringung der Systeme, den Eklekticismus, genau von ihrer bloßen Vermischung, die er Synkretismus nennt; und dann, wie Hegel bemerkt, „in Frankreich, wo système mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist, und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man ihn ertragen.“ [2] Nur hätte Cousin nicht den Standpunkt, welchem sein Eklekticismus nachgemacht ist, ein einseitiges System — in seiner Sprache schlechthin un système — schelten sollen.

Dieser kurze Ueberblick der Geschichte des absoluten Idealismus beweist, daß mehrere Hegelianer (und ich meine hier nicht blos Männer, wie Fichte und Weiße), die sich zu einem rationalistischen Theismus hinneigen, die Trennungen der Reflexion noch nicht überwunden haben. Wobei es nur zu verwundern ist,

---

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 85–88 (p. xxxv–xxvi n).

[2] Hegels Werke, Bd. XV., S. 33.

warum sie nicht auch förmlich die Unerkennbarkeit Gottes aussprechen, die sie doch ihrem Principe nach eigentlich annehmen müssen. Kant ist viel weiter, als diese Leute. Weil er Gott als das Ding-an-sich für unerkennbar hielt, beschränkte er auch ganz consequent unsere ganze Erkenntniß auf bloße Erscheinungen. Jene wollen auch Gott in ein jenseitiges Ansich entrücken, aber dennoch im geistigen und natürlichen Universum eine für uns seiende Offenbarung Gottes erblicken; so daß ihnen das Unspeculativste begegnet, was es gibt, die bloße Erscheinungswelt zur götlichen Substantialität zu erheben. Doch ist ein solches Verfahren leicht erklärlich; sie wollen an beiden Tafeln schwelgen, und hier wie dort Götterspeise genießen. Um nun den Hegel'schen Standpunkt von den Schlacken zu befreien, mit denen jene Anhänger ihn befleckten, und zugleich darzuthun, daß er nur in seiner genuinen Gestalt, wie er hauptsächlich in den Schriften und nachgelassenen Vorlesungen seines Urhebers niedergelegt ist, der Schlußstein des ganzen Gebäudes der Geschichte der Philosophie sein kann, bleibt uns nur noch eine gedrängte Darstellung desselben zu geben übrig, worin er sich zugleich als die höchste Spitze der mit Kant begonnenen Revolution bekunden wird.

III. Die Darstellung des absoluten Idealismus wird erstens das Werden des absoluten Idealismus aus dem Schelling'schen Identitätssysteme betrachten: zweitens die Erhebung des philosophirenden Subjects in den Standpunkt der Wissenschaft durch die Phänomenologie des Geistes vornehmen: drittens die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, das ganze System des absoluten Idealismus, entwickeln. — Zum Schlusse will ich die Probe und den Beweis des Systems liefern, indem ich in der Philosophie der Weltgeschichte zeige, wie es sich mit der sich entwickelnden Wirklichkeit identisch setzt.

A. Das Werden des absoluten Idealismus. Wir haben hier zuerst den Begriff der Philosophie, dann die Hauptgedanken über Natur, Staat und Religion anzugeben.

1. Begriff der Philosophie. Unvollkommene Philosophien gehören überhaupt dadurch, daß sie unvollkommen sind, unmittelbar einer empirischen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derselben läßt sich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung, die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Was einer Philosophie eigenthümlich ist, kann eben darum, weil es eigenthümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören. Das wahre Eigenthümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besondern Zeitalters sich eine Gestalt organisirt hat. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. Solche fest gewordene Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied Beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz: das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu setzen.[1]

Das Instrument des Philosophirens ist die Reflexion als Vernunft. In ihrem Geschäft, als Speculation

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 5, 169—172, 174, 177.

mit der absoluten Anschauung synthesirt, stellt sie sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negiren [1] und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objectiven und subjectiven Totalität dar. Sie vernichtet Beide in ihrer Selbstständigkeit, indem sie Beide vereinigt; in dieser Vereinigung bestehen zugleich Beide, aber nur insofern sie in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt sind. Die Natur der Unendlichkeit (d. h. eben nach Hegels frühester Terminologie: der Reflexion), wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu sein (von welchem Verfahren Hegel auch schon den Ausdruck Dialektik gebraucht). Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es gibt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Dies Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt Glaube. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseins, so viel gesprochen worden ist, ist nichts, als die Identität selbst: die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtsein der Entgegensetzung begleitet ist. Insofern die Speculation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Außer dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung. Das transscendentale Wissen vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung;

[1] Hegel nimmt davon den Ausgangspunkt, worein Schelling und seine letzten Anhänger, als in den Gipfel ihrer Anstrengungen, enden.

es ist Begriff und Sein zugleich. Im philosophischen Wissen ist das Angeschaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseins und des Bewußtlosen zugleich. In der Selbstproduction der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objective Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist. Es ist nur Eine Philosophie, und Eine Wissenschaft der Philosophie. Was ihr verschiedene philosophische Wissenschaften nennt, sind nur Darstellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philosophie unter verschiedenen ideellen Bestimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterschiedenen Potenzen. Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft (hiermit vernichtete sie dieselbe nur): sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität construirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt; so daß das System bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjectiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität contrahirt hat. [1]

Nur in realer Entgegensetzung kann das Absolute sich in der Form des Subjects oder Objects setzen. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß Beide ein Subject-Object sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. (Sind nicht Beide Subject-Object, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal.) Jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu sein. Um der wahren Identität willen, in welche Subject und Object

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 178, 180, 344 (366—367), 182, 185, 194—195, 199, 299, 200.

gesetzt, nämlich indem Beide Subject-Object sind, und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle (— hier noch meist die höhere Kategorie —), also Eins ins Andere überzugehen fähig ist, ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Insofern Beide Wissenschaften des Absoluten und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, ein Mal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstconstruction der Identität zur Totalität.[1]

2. Die Natur. Es gibt keinen höhern und reinern Ausdruck der Vernunft, keinen der philosophischen Betrachtung würdigern Gegenstand, als das lebende Wesen (animali illo), welches wir das Sonnensystem nennen. Centrifugal- und Centripetal-Kraft sind zwar an der Materie unterschieden, haben aber ihre gemeinschaftliche Bedingung in der Schwere, welche zugleich ihre Identität selber ist. Diese Kräfte sind der Materie inwohnend, und machen ihre Natur aus, die ein immanentes und inneres Princip entgegengesetzter Kräfte ist; das Princip der Identität setzt in sich selbst die Differenz. Die Schwere constituirt die Materie; denn diese ist nichts Anderes, als die objectiv gewordene Schwere. Eine und dieselbe schwere Materie, die sich selbst in ihre Pole dirimirt, bildet die Linie der Cohäsion. Das Sonnensystem, welches eine solche Linie ausdrückt, ist darum vortrefflicher als alles Andere, weil alle Körper desselben, während hier die Cohäsionslinie zerbrochen ist, einen selbstständigern Schwerpunkt und größere Unabhängigkeit von der Schwere besitzen, dennoch aber nicht durch Zufall aus dem unendlichen Raume in die Nähe der Sonne gelangt, sondern mit ihr

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 255 — 257, 268.

ein ursprüngliches System bildend, durch die wahre Cohäsionskraft bald zusammengehalten, bald abgestoßen werden. [1]

Raum und Zeit sind die Elemente der Materie; diese ist aber nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern vielmehr ihr Princip. Wird die Materie nur als erfüllter Raum gedacht, so ermangelt sie der Form, und ist nichts Anderes, als der abstracte Begriff des Objectiven. Zum realen Begriff der Materie gehört, daß sie auch unter der entgegengesetzten Form der Subjectivität oder des Denkens (mentis) gesetzt werde. Diese auf den Raum bezogene Abstraction vom Raume ist der Punkt: oder, unter der ihm eigenthümlichen Form der Differenz gesetzt, die Zeit. Im Begriff der Materie, als des erfüllten und deshalb ruhenden Raums, liegt der obzwar ganz negative und leere Begriff eines Widerstandes gegen eine andere nach demselben Ort hinstrebende Materie. Durch den erfüllten Raum ist jedes Princip der Veränderung und des Widerstandes ausgeschlossen, muß also anderswoher geholt werden. Aus der innern und ursprünglichen Identität und Differenz jener entgegengesetzten Kräfte ergibt sich die Nothwendigkeit der Veränderung und der Bewegung. Denn die Veränderung ist nichts Anderes, als die ewige Widerherstellung der Identität aus der Differenz und eine neue Erzeugung der Differenz: d. i. Contraction und Expansion. Die eine dieser Kräfte — das Denken —, welche, indem sie von dem Raume abstrahirt, sich selbst producirt, ist die Zeit; bezieht sie diese ihre Selbsterzeugung auf den Raum, so bildet sie die Linie. Durch die Linie erzeugt sich das Denken in subjectiver Form, und bleibt in sich eingeschlossen: die vollendete und natürliche Form gibt es sich aber, wenn es in sein Entgegengesetztes, den Raum, übergeht, und die Fläche bildet, die, weil wir keine andere Differenz, als die des Denkens und der Ausdehnung, gesetzt haben, das Quadrat ist, die wahre

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 3, 9, 19—21.

objective Gestalt des Denkens. Das Product dagegen, was zur natura naturata gehört, ist der Cubus. Denn wenn der Raum, gänzlich vom Denken abstrahirend, sich selber producirt, so entstehen drei Dimensionen; der werdende Körper ist das Quadrat, der seiende der Cubus. Da die Linie das blos subjective, jeder objectiven Form ermangelnde Verhältniß von einander getrennter Körper ist: so verwandeln sie dieselbe, wenn sie diesen ihren Unterschied durch den Fall des Einen Körpers in den andern aufheben und so ihre Einheit setzen, ins Quadrat. Das Gesetz des Falls ist also das Verhältniß des Quadrats der Entfernungen, oder die Verwandlung der Linie ins Quadrat.[1]

Werden nun beide Körper nicht real eins, wie beim freien Fall, sondern auf ideelle Weise, so geschieht dies durch die Kreisbewegung. Im Fall wird die Wurzel des Quadrats durch eine Linie ausgedrückt, deren Größe einer willkürlichen Zeiteinheit entspricht. In der Kreisbewegung aber, wo nur ein idealer Körper erzeugt wird, bleibt der Unterschied der Körper und folglich auch des Raums und der Zeit einerseits als der Gegensatz der Umlaufszeit und der Entfernung der Körper zwar bestehen: ebenso ist jedoch auch die Umlaufszeit mit dem durchlaufenen Raume, welcher einen Winkel mit der Entfernung macht, zu vergleichen; und diese Synthese, welche die Größe der Bewegung hervorbringt, ist selbst ein Quadrat. Die zwei Elemente also, aus welchen das ganze Verhältniß der um einander sich bewegenden Körper entspringt, sind die Linie der Entfernung und das Quadrat der Bewegung; so daß die Größe des aus diesen beiden Elementen resultirenden Ganzen der Cubus oder der Körper sein wird. Und da die Schwere immer eine und dieselbe ist, so ist bei allen Planeten der Cubus derselbe; woraus sich jenes berühmte Keppler'sche Gesetz leicht ableiten läßt. Nur aus dem Gesagten, nicht auf mathematische Weise, lassen sich diese Gesetze

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 23—25.

beweisen. — Da die Natur das System der himmlischen Körper nicht in eine Masse zusammenfallen und zum traurigen Loose der natura naturata herunterbringen lassen, sondern zum lebendigen Ausdruck und Abbild der Vernunft machen wollte: so wird das Quadrat durch eine krummlinigte Bewegung hervorgebracht, deren Kraft aber keinesweges in die Indifferenz aller Diameter des formalen Cirkels (was Schelling [1] gerade für die höchste Vollendung hielt) sich verliert, sondern sich als die Polarität einer langsamern und beschleunigten Bewegung darstellt. Im Perihelium, wo die Kraft der Sonne den Culminationspunkt erreicht, fängt die Bewegung an, wieder langsamer zu werden: im Aphelium, wo die Kraft des Planeten die stärkste ist, beschleunigt sich die Bewegung wieder. Auf diese Weise allein kommen wir zur Ellipticität der Bahnen. [2] Schelling hat in seiner Neuen Zeitschrift und dem Bruno nichts weiter gethan, als diese Hegel'schen Deductionen der Kepplerischen Analogien ausführlicher vorzutragen und vollständiger zu entwickeln: darum auch andere Naturstufen unerörtert gelassen.

3. Ueber Staat und Sittlichkeit ist Hegel schon hier vom Standpunkt der Naturphilosophie am Unabhängigsten: Die Vollendung der Wissenschaft erfordert, daß ebensowohl die Anschauung und das Bild mit dem Logischen vereinigt und in das rein Ideelle aufgenommen sei, als daß der abgesonderten, obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach seinem höhern Zusammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch selbst vollkommen befreit werde. [3] Zunächst widerlegt Hegel nun die „beiden unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts," die er so charakterisirt, daß „das Princip der Einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen" —

---

[1] Siehe Oben, S. 316.
[2] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 25—27.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 324.

wie der „Selbsterhaltungstrieb, Geselligkeit und dergleichen" —: „das der andern aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist," worunter er hier noch die Reflexion versteht, die er auch in Schelling'scher Sprache den Begriff nennt.[1] Wir betrachten (heißt es), wie die empirische Wissenschaft der aus der Vernunft abstammenden Forderung der absoluten Einheit Genüge thun wird. Jenes an sich seiende Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt, und des Mannigfaltigen die geringste nöthige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen, so wie im Sittlichen, das Chaos: das im Letztern bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als Naturzustand, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraction als Natur und Bestimmung des Menschen vorgestellt wird. Wenn die unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats gesetzte Einheit auch von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend vorgestellt wird, und die Majestät der obersten Gewalt als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt wird: so ist doch das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen. Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts Anderes, als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur durch das

---

[1] Hegels Werke, Bd. I, S. 327—328. — Vergleiche über diese und andere Abweichungen der frühern Ausdrucksweise Hegels von der spätern und ihr Verhältniß zur Schelling'schen meine „Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen:" S. XLVI–L.

Reellsein der Majestät gedacht werden kann. Das Einssein mit dem allgemeinen Willen muß als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt sein. Die allgemeine Freiheit Aller und die Freiheit der Einzelnen, jede für sich getrennt gesetzt, ist eine Abstraction ohne Realität.[1]

Die absolute sittliche Totalität ist nichts Anderes, als ein Volk. Nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen bilden zwei Stände, wovon der Eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind: und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Glieder ist; dessen formale und negative Seite aber ebenso die absolute sein muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, — oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist, — und deren Product ebenso nichts Einzelnes, sondern das Sein und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist, dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt: das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissenschaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie. Der dritte Stand hat, in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit, nur mit der Erde als Element zu thun: seine Arbeit hat das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Object ohne Zwischenglieder vor sich, ist also selbst eine gediegene Totalität und

[1] Hegels Werke, Bd. I, S. 331, 333—334, 337—338, 362, 367.

Indifferenz wie ein Element; hiermit erhält er sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes, vermag also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren.[1] In der spätern Rechtsphilosophie deducirte Hegel die allgemeine Militairpflichtigkeit, die seither in Preußen eingeführt worden war, ebenso als das Vernünftige.[2]

Aber das Verhältniß dessen, was seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbstständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu sein: nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern; oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden. In dem Verluste der absoluten Sittlichkeit und mit der Erniedrigung des ersten Standes, indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den innern wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben, und den zweiten Stand zum alleinigen Volk gemacht. Mit diesem allgemeinen Privatleben ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnsein fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. — Der Weltgeist hat in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen. Das Bewußtsein, das im Gesetz ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 372, 380—381 (373—374).

[2] Ebendaselbst, Bd. VIII., S. 420.

Lebens; indem aber die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. So können in einem aufgelösten Volke, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind.[1]

Für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit muß die Philosophie auch die schönste Gestalt erkennen. Durch die aufgehobene Vermischung der Principien, und die constituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was sein soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich eben derselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze. In der absoluten Sittlichkeit ist die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs Wahrhafteste verbunden; so sind in dem Systeme der Sittlichkeit die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint. Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Die Erziehung ist das Werden der Sittlichkeit, das Bezwingen des Subjectiven, daß es, an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in den allgemeinen Geist übergeht, der also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden muß. Da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar, die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 382—384; 415, 418, 420.

Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher, als die Natur. (Was Schelling seitdem im Gegensatze seiner frühern Behauptungen, nach welchen jeder Pol gleichen Werth haben sollte, unter Anderem aufnahm.) Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen, und die Wirklichkeit der unendlich differenzirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die aus einander geworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.[1] Hier wird es klar, wie Hegel mit der Schelling'schen Naturphilosophie gebrochen hat, und der Blitz einer neuen Geistesphilosophie in sie eingeschlagen ist.

4. So stellt er endlich, obgleich er das Identitätssystem nur zu vertheidigen scheint, eine ganz neue Ansicht über Religion auf: Der Punkt, über den Manche bisher nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen), die unbedingte Forderung, das Absolute außer sich zu haben, oder umgekehrt, das Ich außer dem Absoluten zu halten: unmöglich also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sei, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme. Die Wirkung des Christenthums, das die ganze Cultur der spätern Welt allgebietend bestimmte, ist die Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjectivität. Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieses ist wahrhaft eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine Alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der

---

[1] Hegels Werke, Bd. I, S. 422—423 (386, 394—396, 399—400).

absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig: fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist. Das wahre Wissen ist nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besondern im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum ist die wahre, nicht blos negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sei. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen sich trennt, ist nothwendig leer; denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns.[1]

Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen. Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum. In demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt: dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten zu betrachten, die sich nur durch

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 302—303 (307), 309, 317—318.

die Richtung von einander unterscheiden. Die Einheit des Letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Faßt man die griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus blos als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur: nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion; seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Das Heidenthum sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche: das Christenthum sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden. Die Aufgabe des Christenthums setzt die absolute Trennung schon voraus; das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene. Wie überhaupt alle Entgegengesetzte aufhören, es zu sein, so wie jedes für sich in sich absolut ist: so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung, in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das absolute Evangelium der Versöhnung der Welt mit Gott verkündet, indem die zeitlichen und blos äußern Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden. Außer Heidenthum und Christenthum ist nichts, als die Beiden gemeinschaftliche Absolutheit. Die neue Religion — die schon sich

in einzelnen Offenbarungen[1] verkündet —, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.[2]

Die Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objectiv findenden Absoluten — die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang — kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Factoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtsein, auf der andern das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt concentrirt und das Bewußtsein niederschlagend: entweder in der eigentlich sogenannten Kunst, als Werk, das als objectiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann, — ein Product des Individuums, des Genie's, aber der Menschheit angehörend; oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjectiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein blos Inneres gesetzt werden kann, — das Product einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Speculation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtsein und im Bewußtsein Ausgebreitetes, als ein Thun subjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst in ihrem wahren Umfang das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins erscheint, so erscheint es der Speculation mehr als ein

[1] Hegel scheint hier unter Anderem auch Schleiermachers „Reden über die Religion" im Sinne gehabt zu haben, die er öfter ehrenvoll erwähnt, und gerade als den Weg zu höhern Ansichten und als ein Herausringen aus dem Standpunkt der Reflexionsphilosophien der Subjectivität bezeichnet (Werke, Bd. I., S. 165, 112).

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 311—315.

in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seins; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Sein gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtsein in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Speculation, sind in ihrem Wesen der Gottesdienst: Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einssein mit ihm.[1]

B. Die Phänomenologie des Geistes. Dieser Weg zur Wissenschaft ist selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.[2]

1. Das Bewußtsein schreitet von der sinnlichen Gewißheit, durch die Wahrnehmung, zum Verstande fort.

a. Die sinnliche Gewißheit scheint die reichste, ist aber in der That die ärmste Wahrheit; sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist. Ich und der Gegenstand sind hier nur als reine Diese. Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, so wie das Ich, ist aber vielmehr ein Nichtdieses, und das nennen wir ein Allgemeines; wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Ich behaupte das Jetzt als Tag, bald darauf als Nacht: oder Ich Dieser behaupte das Hier als Baum, ein anderer Ich als Haus. Das Sinnliche, als Etwas, wird ein Anderes; es ist ein allgemeines Dieses.[3]

b. Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines; — die Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen. Der Gegenstand zeigt sich dadurch als

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 72.
[3] Ebendas., S. 73—79 (Encyklopädie, §. 418—419, S. 439—440).

das Ding von vielen Eigenschaften; der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung. Dies Salz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiß, und auch scharf, auch kubisch gestaltet u. s. w. Alle diese Eigenschaften durchdringen sich in einem einfachen Hier. Allein das Ding ist Eins, und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu sein, sind wir uns bewußt, daß sie in uns fällt. Abwechselungsweise macht das Bewußtsein ebensowohl sich selbst, als auch das Ding zu Beidem: zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelösten Auch. Das Bewußtsein tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein; er ist im Wahrnehmen nur das Spiel dieser Abstractionen. [1]

c. Der Verstand. An die Stelle des sinnlichen Allgemeinen tritt das unbedingt Allgemeine. Die selbstständig gesetzten allgemeinen Materien gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction; diese Bewegung ist aber Dasjenige, was Kraft genannt wird. Der Verstand blickt durch ihre Aeußerung, welche Erscheinung heißt, ins wahre Innere der Dinge oder das übersinnliche Jenseits: ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft ist. Jenes Innere ist einerseits die aufgehobene Mannigfaltigkeit des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstracte Identität; aber andererseits enthält es deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterschied, welcher in dem Wechsel der Erscheinung mit sich identisch bleibt. Dieser Unterschied, als allgemeiner, ist das Gesetz der Kraft. Die übersinnliche Welt ist hiermit ein ruhiges Reich von Gesetzen, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, aber in ihr ebenso gegenwärtig und ihr unmittelbares stilles Abbild. Die Kraft ist gerade so beschaf-

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 84–86 (Encyklopädie, §. 421, S. 441), 91, 93, 97–98.

sen, wie das Gesetz; — ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist. Diese einfache Unendlichkeit, indem sie für das Bewußtsein Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein.[1]

2. Das Selbstbewußtsein ist eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre. So ist es ohne Realität; denn es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.[2]

a. Das Selbstbewußtsein ist die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Anderssein. Indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewußtsein. Es ist hiermit für es das Anderssein, als ein Sein, oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens ist für das Selbstbewußtsein mit dem Charakter des Negativen bezeichnet. Das Selbstbewußtsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen, — die Begierde. Das Selbstbewußtsein ist sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose. Das Product dieses Processes ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt, und, hierdurch für sich befriedigt, Wirkliches ist. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt zerstörend, wie ihrem Inhalte nach selbstsüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 100, 102, 109—111 (Encyklopädie, §. 422, S. 442), 113—114, 119, 125—127.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 131; Encyklopädie, §. 424, S. 443.

geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde. In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann das Selbstbewußtsein daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen: denn er ist an sich das Negative, und muß für das Andere sein, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein. Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Resultat die Bestimmung der Allgemeinheit und der Identität des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande. Das Urtheil oder die Diremtion dieses Selbstbewußtseins ist das Bewußtsein eines freien Objects, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist. [1]

b. Das anerkennende Selbstbewußtsein. Ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Diese Unmittelbarkeit ist die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins. Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod. Der Tod des Einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens,

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 132—133, 138—139; Encyklopädie, §. 425—429, S. 443—445.

welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere, als der erste. — Indem das Leben so wesentlich, als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das Eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt: das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält, und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird; das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft. — Dies Verhältniß ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. Zweitens, nach dem Unterschiede, hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines einzelnen Fürsichseins: und zwar vermittelst der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen Andern fällt. Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein. [1]

c. Das allgemeine Selbstbewußtsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat: aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, objectiv ist, und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiß, und dies weiß, insofern es das Andere anerkennt und es frei weiß. In diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Sein, als dieses einzelnen Bewußtseins, Sein und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder

[1] Hegels Encyklopädie, §. 430—435, S. 445—447.

alle Realität zu sein: die Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewußtseins.[1]

3. Die Vernunft. Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. In der Sache selbst, als der gegenständlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst, ist dem Selbstbewußtsein sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtsein seiner Substanz gekommen. Das Selbstbewußtsein so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche, als diese Identität, nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form, den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit.[2]

a. Der Glauben. Indem das Denken zunächst das Element dieser Welt ist, hat das Bewußtsein nur diese Gedanken: aber es denkt sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der Vorstellung, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseins, gegen jenes Fürsichsein[3] des Selbstbewußtseins hat. Die reine Einsicht ist der sich im Selbstbewußtsein zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtsein des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens, sich gegenüber hat,

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 436—437, S. 447—448 (Hegels Werke, Bd. II., S. 173).

[2] Ebendaselbst, §. 438—439, S. 448—449 (Hegels Werke, Bd. II, S. 307).

[3] An einer andern Stelle hat das Fürsichsein, im Gegensatz zu Hegels späterer Terminologie, sogar die Bedeutung, „ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment" zu sein (Hegels Werke, Bd. II., S. 439).

und sich dagegen richtet; ihr eigener Gegenstand aber ist nur das reine Ich. Das einfache Bewußtsein des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichsein ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Er ist hiermit zwar reines Bewußtsein des Wesens, d. h. des einfachen Innern, und ist also Denken, — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Diese Unmittelbarkeit aber erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seins, das jenseit des Bewußtseins des Selbsts liegt. Wie der Glauben das ruhige reine Bewußtsein des Geistes als des Wesens, so ist die reine Einsicht das Selbstbewußtsein desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtsein andere Selbstständigkeit, es sei des Wirklichen[1] oder an sich Seienden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu sein; sondern sie weiß, daß sie dies ist.[2]

b. Die Aufklärung. Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben; — der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. Die Verbreitung der reinen Einsicht ist die Aufklärung; ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edlen Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt. Die Aufklärung sagt vom Glauben, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Sein seines eigenen Bewußtseins, sein eigener Gedanke, ein vom Bewußtsein Hervorgebrachtes ist. In-

[1] Dieser Ausdruck hat in den frühern Epochen der schriftstellerischen Thätigkeit Hegels noch öfter den Sinn des unmittelbaren Daseins (Werke, Bd. II., S. 598), der Realität: Realität, umgekehrt, den der Wirklichkeit.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 398, 400—401, 404.

dem sie überhaupt alle Bestimmtheit, d. h. allen Inhalt und Erfüllung desselben, auf diese Weise als eine Endlichkeit, als menschliches Wesen und Vorstellung begreift, wird ihr das absolute Wesen zu einem vacuum, dem keine Bestimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Die Aufklärung bringt dem glaubenden Bewußtsein nur seine eigenen Gedanken zusammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen. Indem sie aber nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente. Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst, das reine Fühlen, zusammen. Der Glauben ist in der That hiermit dasselbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtsein der Beziehung des an sich seienden Endlichen auf das prädicatlose unerkannte und unerkennbare Absolute. Die reine Einsicht ist das reine Bewußtsein als das reine Selbst, oder die Negativität: wie der Glaube eben dasselbe als das reine Denken, oder die Positivität. Der Glauben hat in jenem Selbst das ihn vervollständigende Moment; aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daß wir die beiden Momente sehen.[1]

c. Das absolute Wissen. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist: und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu thun. Der seiner selbst in seinem Dasein gewisse Geist hat zum Elemente des Daseins nichts Anderes, als dies Wissen von sich. Die Seite der Reflexion in sich enthält sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden. Was also im Glauben Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eigenes Thun des

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 406—408, 411, 413, 421, 426—427, 432—434, 439—440.

Selbsts. Dieser Begriff ist das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von diesem Subjecte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. Die Wahrheit hat an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz. Diese letzte Gestalt des Geistes ist der sich in Geistsgestalt wissendt Geist oder das begreifende Wissen, die Wissenschaft. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist. Ehe der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen; die Wissenschaft ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst. Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt.[1] Beides, das System der Wissenschaft und die Geschichte als die Probe desselben, bleibt uns nun also noch vom absoluten Idealismus darzustellen übrig.

C. Das System der Wissenschaft, als dieser sich durch sich selbst zu aller Wahrheit auslegende Gedanke, erscheint, wie nur noch bei Proklus mit gleicher Klarheit des Bewußtseins, als eine Dreiheit von Weltordnungen. Besonders um die Natur der Methode in ihr helles Licht zu setzen, will ich diesen kurzen Abriß des Systems geben. Die voranzuschickende Eintheilung ist nur etwas Vorläufiges, das sich erst durch die Entwickelung des Ganzen von selbst zu bewähren hat. Das sich in seiner Reinheit entfaltende Denken gibt erstens die Wissenschaft der Logik, ein Denken, das sich weder verwirklicht hat, noch auch sich wissender Gedanke ist, sondern nur gedacht wird, und in sich bleibt. Da aber der Gedanke alle Wirklichkeit ist, muß er sich auch als solche setzen, und sich in dem andern Mitelemente seiner, wie Aristoteles schon sagte, erhalten. Das dem Gedanken entgegen-

[1] Hegels Werke, Band II., S. 594, 598—599, 602—603 (6—7), 605—606.

gesetzte Andere, worin er nur an sich als das innere Wesen desselben bleibt, und daher nach Proklus ebenso aus sich herausgegangen ist, ist zweitens die Natur, der Abfall des göttlichen Gedankens von sich selbst, die Verzerrung desselben in Raum und Zeit. Drittens kehrt der Gedanke aus dieser Entfremdung zu sich selbst zurück, hebt das Anderssein der Natur auf, und wird erst dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke, oder Geist.

1. Die Wissenschaft der Logik, indem sie den Gedanken in seinem reinen Elemente betrachtet, enthüllt nach und nach vor unsern Augen alle Gegensätze des Gedankens, die sich zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelungen schließend, in die höchste Idee zusammennehmen werden. Da aber dieses Denken nicht nur eine subjective Thätigkeit des Menschen, eine Operation in seinem Kopfe ist, sondern alles Sein und allen Inhalt der Wahrheit in sich enthält: so hat diese Logik es nicht blos mit der Form des Wissens zu thun, und ist nicht allein, wie die gemeine Verstandes-Logik, eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Solche mit Aristoteles begonnene Loslösung der reinen Formen des Denkens von ihrem Inhalte, welche bisher ausschließlich Logik genannt wurde, während bei Plato die objective Bewegung des substantiellen Inhalts des Denkens noch Dialektik hieß, hat die Wissenschaft der Logik jetzt wieder überwunden, und so den Standpunkt der Platonischen Dialektik wieder hergestellt. Unsere Logik ist also eine Lehre von den Kategorien der Dinge, oder den allgemeinsten Prädicabilien alles Seienden; womit die Objectivität der Kategorien des Aristoteles, die bei diesem immer noch einen höhern Rang als die formale Logik hatten, zurückgeführt worden. Was Pythagoras, Kant und Aristoteles, wenn man will auch Raimund Lullus und Giordano Bruno, durch ihre Kategorientafeln anstrebten, das hat diese Logik in wissenschaftlicher Ausführung geleistet. Diese Wissenschaft ist daher zugleich Ontologie, die Lehre vom Ursein, vom Sein, insofern es ist: und schließt somit auch das in sich, was

namentlich Aristoteles und Wolf als die Aufgabe der Metaphysik bezeichneten. Logik und Metaphysik, Form und Inhalt, sind also hier in untrennbarer Einheit; und das leitet uns auf den nähern Begriff der logischen Methode.

Da wir in der Philosophie keinen fertigen Inhalt haben, auf den wir eine willkürliche Form anwenden könnten, sondern diese Form die eigene Entfaltung ihres Inhalts ist: so fragt sich nur, was die Momente des Rhythmus dieser Bewegung sind. Was Fichte als Thesis, Antithesis und Synthesis, Schelling als die Potenzen der Reflexion, Subsumtion und Vernunft bezeichneten, sind nun jene, wenn gleich nur geahneten und unbewiesen hingestellten Momente der absoluten Form, deren Verhältniß zu einander noch genauer anzugeben ist, als Solger es in dem Gegensatze seiner beiden Erkenntnißarten that. Ganz richtig ist es, daß diese, als Verstand und Vernunft, einander nothwendig sind; Eines bedarf des Andern, und in dieser Gegenseitigkeit der Abhängigkeit gestalten sie sich zu einer Dreiheit von Momenten. Die erste Thätigkeit des logischen Denkens besteht darin, eine einseitige Bestimmung zu setzen, und sie von der ihr entgegengesetzten zu isoliren. Das ist das Thun des Verstandes; das erste Moment der Methode ist also das verständige. Wer dabei stehen bleibt, ist ein Dogmatiker, und behauptet das Entweder-Oder, wie die Stoiker, Epikureer und Wolf. Die Vernunft zeigt aber bald, daß solche Verstandesbestimmungen nicht aus einander gehalten werden dürfen, daß sie auf ihr Anderes nothwendig bezogen sind: also in Widerspruch mit sich selbst gerathen, indem sie diesen ihren Feind im Busen tragen. Die zweite logische Thätigkeit, welche diesen innern Widerspruch herauskehrt, ist die negative Thätigkeit, entgegengesetzte Behauptungen durch einander aufzuheben. Sie ist das eigentliche dialektische Element des logischen Denkens, aber die objective Dialektik der Sache selbst; jede Einseitigkeit hebt sich durch sich selbst auf, und schlägt so in ihr Gegentheil um. Daß die Ver-

nunft nothwendig auf solche Widersprüche stößt, hat Kant schon sehr gut in seiner Antinomik gelehrt; den Alten war dies ohnehin seit dem eleatischen Zeno fast allgemein bekannt. Diese Thätigkeit ist schon vernünftig: aber, da das Resultat ein negatives, nur die negativ-vernünftige Thätigkeit. Wer, wie Zeno und Kant, dabei als einem Letzten beharrt, der steht auf dem Sprunge in den Skepticismus oder gar in die Sophistik zu verfallen; jener ist aber ein ebenso nothwendiges Element des philosophischen Denkens, als das dogmatische. Auch ist das aus beiden Einseitigkeiten zu ziehende positive Resultat in jener negativen Mitte eigentlich schon enthalten. Denn wenn jedes der Entgegengesetzten in sein Anderes übergeht, so sind sie beide Eins; und dieses Dritte, die höhere Einheit der Gegensätze, ist als das wahre Ergebniß der dialektischen Bewegung anzuerkennen. Diese dritte Thätigkeit ist die positiv-vernünftige, oder speculative. Ihr Resultat ist aber nicht ein todtes Residuum, nur im Dritten gegenwärtig, noch blos als das Dritte zu fassen; sondern diese Drei sind Eins. Das Symbol der christlichen Dreieinigkeit ist die Form aller Wahrheit; was, außer Proklus, den sämmtlichen Alexandrinern, Philo und der Gnosis, unter den Frühern Plato und Pythagoras schon am Bestimmtesten erkannten. Das Product darf also nicht von seinem Werden und seiner Selbstbewegung getrennt werden. Die Wahrheit ist nur die Thätigkeit des sich Verlaufens durch jene drei Momente. Vermöge der Dialektik, als der lebendigen Mitte des Ganzen, gehen die Gegensätze mit ewiger Schöpferkraft des Gedankens aus der abstracten Einheit des Verstandes hervor; und dieser ewige Schöpfungsact ist im selben Augenblicke auch der jüngste Tag, der diese Unterschiede stets in das Gericht der Vernunft zurücknimmt. Schaffen und Richten können also nur durch die Vorstellung an bestimmte Zeitpunkte der Vergangenheit und der Zukunft vertheilt werden. In Wahrheit durchdringen sie sich im Momente der absoluten Gegenwart: und sind also, wie jede göttliche

Thätigkeit, ein Ewiges. Jene drei logischen Thätigkeiten sind so selbst Eine, und die untrennbaren Fäden eines jeden logischen Ganzen. Was bei Aristoteles als drei zwar nothwendig zusammenhängende Wissenschaften, in Logik, Dialektik und Metaphysik, aus einander zu treten begann, das ist also jetzt zur unauflöslichen Durchdringung wieder in Eins verschlungen. Das aus diesen drei Momenten resultirende Ganze enthält aber einen neuen Widerspruch, der zu einer neuen Entwickelung forttreibt, bis der Kreislauf der Gestaltungen des Denkens vollendet ist, und dieses durch die Erreichung der absoluten Idee seinen eigenen Begriff erfaßt hat.

Der Anfang der Wissenschaft ist also das Schlechteste, Unentwickeltste. Das der Natur der Sache nach erste, Alles erzeugende Princip ist in der philosophischen Deduction vielmehr das Letzte, wohin wir gelangen. Zur Wahrheit kommen wir daher erst am Ende. Durch alle Vermittelungen der Dialektik enthüllt sich stufenweise das göttliche Princip; und nur wenn wir mit Lösung aller Gegensätze das Ziel unserer Betrachtungen erreicht haben, so hat sich das göttliche Wesen in seiner Klarheit uns offenbart, und als den wahrhaften Anfang bewährt. Erst am Ende finden wir also den wahren Anfang; und Gott ist das Alpha und Omega. Hieraus löst sich leicht die Schwierigkeit des Anfangs, das Kreuz so vieler Philosophen. Fangen wir mit dem Besten, was wir haben, mit dem ewigen Princip aller Dinge selber an: so schwebt es unbewiesen in der Luft, und alle Entwickelungen aus ihm theilen denselben Mangel. Der Anfang darf nichts Bewiesenes sein, weil dies etwas Anderes schon voraussetzte. Indem wir aber mit dem Einfachsten, Unbestimmtesten beginnen, so braucht es nicht bewiesen zu sein, weil ihm jede eines Beweises bedürftige Bestimmung noch abgeht. Wir kennen also selbst die Unwahrheit eines solchen Anfangs; denn wir verlassen ihn eben, um im Fortschreiten dem wahren Anfang näher zu rücken. Der Anfang ist daher eine aufzuhebende und durch

immanente Dialektik zu ihrer Wahrheit zu leitende Voraussetzung. Was ist nun aber endlich dieser Anfang? Eben nichts Anderes, als der Anfang selbst, dessen Begriff wir somit nur zu analysiren haben. Im Anfang ist die Sache; aber insofern sie anfängt, ist sie auch nichts, als das bloße Ist. Jedes Was, jede Bestimmung, die wir hinzufügten, wäre schon mehr als der Anfang.

a. Das, womit wir, alle phänomenologische Vorläufigkeit bei Seite stellend, logisch, d. h. absolut anfangen, ist also das Sein: der Gedanke des reinen Seins, der ebensosehr reiner Gedanke als reines Sein und in ununterschiedener Einheit Beides ist. Wenn nun Fichte mit dem Ich als Subject-Object, Schelling mit der Vernunft als der Identität des Subjectiven und Objectiven beginnt: so ist das Sein der reinere Anfang, weil der an sich in jenen andern Anfängen enthaltene ursprüngliche Gedanke der Wahrheit hier noch nicht in der zwar entwickeltern, aber darum auch ganz unbewiesenen Form des Ichs oder der Vernunft, sondern in Weise der reinen Unmittelbarkeit selbst erscheint.

α. Das reine Sein ist das Leerste, was es gibt, die ganz allgemeinste, ärmste Bestimmung, die keinem Dinge abgesprochen werden kann, die aber auch noch blutwenig von ihm aussagt. So wenig als man Einem das reine Sein zeigen kann, so wenig kann man denken, ohne etwas zu denken. Beides, das reine Sein so wie das reine Denken, ist eine Abstraction in unserm Geiste: die reine Unbestimmtheit, der jede Wirklichkeit fehlt.

ϰ. Das unbestimmte Sein, von dem Verstande zu einer bestimmten Kategorie im Gegensatz aller andern aufgestellt, ist zugleich der erste reine Gedanke, der uns in der Geschichte der Philosophie begegnet. Lassen wir die Jonier, die das Absolute noch in Form eines Naturelements, und die Pythagoreer, die es als Zahlen, d. i. als versinnlichte Quantität, faßten, und so in der Mitte zwischen der Sinnlichkeit und dem Gedanken stehen, weg: so beginnen die Eleaten den wahren Idealismus in der Philosophie; und Parmenides sprach den Anfang der Logik

aus, indem er sagte, Alles ist Sein, Sein und Denken aber identisch. Wie Parmenides im Beginne der Philosophie alle Bestimmtheiten des Seins noch vor sich, oder vielmehr in den Schacht des Absoluten versenkt hatte: so ist am Ende die moderne Reflexion auch wieder zum Sein zurückgekehrt, aber indem sie alle Bestimmtheit hinter sich und verflüchtigt hatte. Das Resultat nicht als die erfüllte Bewegung aller Bestimmtheiten, sondern als caput mortuum und abstracte Rückkehr zum Anfang fassend, sagte Jacobi von dem Gotte des Spinoza, daß er das Principium des Seins in allem Dasein sei.

ב. Die Dialektik hat nun diese einseitige Verstandesbestimmung aufzulösen. Indem das Sein das Bestimmungslose ist, ist es die Negation jeder Bestimmtheit. Um zum Gedanken des reinen Seins zu kommen, müssen wir jedes bestimmte Sein ausschließen. Das Sein ist also nur zu denken durch absolute Abstraction und absolute Negation. Um das Sein zu denken, muß ich nicht Dieses, nicht Dieses u. s. f. ins Unendliche denken. Was denke ich also, wenn ich das Sein denke? In der That Nichts. Das Sein hat den Gedanken des Nichts an ihm selbst, und ist in denselben übergegangen. Dieser Gedanke ist aber wieder nur die andere Einseitigkeit, welche der Verstand ebenfalls fixirt, und so dem Sein gegenüberstellt. Die zweite Stufe, als die des entwickelten Gegensatzes, wird weniger fähig sein, metaphysische Definitionen Gottes zu liefern, als die erste und dritte. In der That liegt sie aber der Zenonischen Dialektik zu Grunde, die durch den Widerspruch das Nichts jeder Bestimmtheit nachweisen wollte. Und wenn, nach dem Kantischen Resultat, Gott nur das prädicatlose, unerkennbare Wesen ist, so hat in der That ein solches Philosophiren ebenfalls die Kategorie des Nichts auf ihn angewandt.

ג. Indem die Dialektik nun auch dem Nichts, wie dem Sein, zu Leibe geht, wird sich uns daraus der erste speculative Gedanke, die einfachste Aeußerung der positiven Vernunft ergeben.

Das Nichts ist; denn es ist ein Gedanke. Es ist aber nicht nur irgend ein Gedanke, sondern derselbe Gedanke, als das reine Sein, nämlich der ganz unbestimmte Gedanke. Das Nichts ist so ferner die Negation aller Bestimmtheit. Alles, was wir gebrauchten, um das Sein zu beschreiben, paßt auch auf die Charakterisirung des Nichts. Sein und Nichts sind also identisch. Dieser Satz klingt nur darum so paradox, weil er nicht mit seinem entgegengesetzten verbunden wird: Sie sind absolut nicht identisch. Es gibt keinen schroffern, unvermitteltern Gegensatz, als den von Sein und Nichts; und dennoch ist ihr Unterschied ganz unsagbar, weil jedes der Unterschiedenen bestimmungslos ist: denn es handelt sich nicht von einem bestimmten Sein oder Nichts, sondern von diesen ganz abstracten Gedanken selbst. Die Lösung dieses Widerspruchs, und somit die Wahrheit, ist nur darin zu finden, daß Beide in Proceß mit einander begriffen sind, in welchem sie ihre Identität ewig setzen, und ebenso wieder aufheben, um in dieselbe abermals zurückzukehren. Der Gedanke nun, worin Sein und Nichts auf diese unruhige Weise mit einander verknüpft sind, ist das Werden, die entwickelte Natur des Anfangs selbst. Was wird, ist und ist auch nicht; es fängt erst an, zu sein. Nichtsein geht stets in Sein über, das Entstehen: wogegen im Vergehen das Sein in Nichts umschlägt. Sein und Nichts sind nicht mehr selbstständig, sondern im Werden zu Momenten herabgesetzt. Je weiter wir in der Entwickelung der Kategorien fortschreiten, desto Mehreres heben wir in dem jedesmal gewonnenen Resultate auf, desto reicher wird dieses; denn das aufgehobene Selbstständige ist zugleich ein aufbewahrtes Moment. Die letzte Definition wird somit die reichste sein; und das höchste Princip, wozu wir am Schlusse gelangen, Gott, ist das, worin alle Dinge nur als Momente, nicht als selbstständige, erhalten sind. In der Geschichte hat Heraklit die Gedanken des Parmenides und des Zeno zusammengebracht, und das Werden oder Fließen aller Dinge ausgesprochen, indem er Sein und Nichtsein als gleich

berechtigt und identisch behauptete. Er ist, als der erste speculative Philosoph, vom Volke der Dunkele genannt worden; wir aber können bei ihm „Land“ rufen, seine Philosophie ist ein integrirender Theil und die erste Grundlage unserer Logik.

β. Die Unruhe des Werdens ist jedoch ein neuer Widerspruch. Denn wenn Sein und Nichts in einander übergegangen sind, so können sie nicht mehr aus ihrem Gegensatze zu der Einheit sich hin bewegen; sie ruhen also thatenlos in derselben aus. Das Product des Werdens ist das *Gewordene*, die ruhige Verknüpfung von Sein und Nichts. Alles Gewordene ist ein Sein, das mit einer Negation behaftet ist; ein solches Sein nennen wir aber das *Dasein*, oder die *Bestimmtheit*. Die Bestimmtheit ist die Negation, sagte schon *Spinoza*. Alles Dasein hat also den Keim des Todes schon in sich. Die Momente des Seins und Nichts werden sich jetzt successiv am Dasein herauskehren, und so dasselbe zu Grunde richten.

α. Das Dasein ist aus der Unbestimmtheit des reinen Seins an den heitern Tag des Lebens getreten. Dies kann es aber nur dadurch, daß es sich dem Negativen opfert. Es ist nur *dieses* Bestimmte, weil es nicht *jenes* ist. Als Dasein ist es *Etwas*, und nicht *Anderes*: jenes ein Sein, woran ein Nichts klebt, dieses das daseiende Nichts des Etwas. Da das Etwas nur Dieses ist, weil es nicht Jenes ist: so ist es, was es ist, nur vermittelst dieses seines Nichtseins. Daß erst das Nichtsein der Grund des seienden Etwas ist, wird aber zunächst vergessen. Das Nichtsein wird nur als sein Verhältniß zu Andern ausgesprochen, *an sich* sei das Etwas aber real. Das Dasein wird also als *Realität* behauptet: und in diesem Sinne Gott von *Anselm*, *Cartesius* bis auf *Wolf* herunter als das allerrealste Wesen. So wäre er aber nur eine Summe von lauter Relationen, die sich schließlich auf bloße Negationen reduciren.

β. Dem Daseienden kommt so keine Realität, im Gegentheil Nichtsein zu. Das Nichtsein, welches an dem Dasein selbst

sich herauskehrt, ist seine Grenze. Die Grenze ist nicht das, wo das Dasein aufhört, noch auch eine existirende Mitte zwischen dem Etwas und seinem Andern; sondern in seiner Grenze erst ist Etwas, was es ist. Acker zu sein, ist die Grenze dieses Landes, seine Bestimmtheit, sein ὅρος: er ist dies nur, indem er nicht Wald, Wiese u. s. f. ist. Dieses Negative ist selber das Princip des Daseienden; die Grenze, wiederum als das Positive gesetzt, ist die Qualität, das ganz ausschließliche und beschränkte Sein, woran das Etwas gebunden ist, und mit dem es untergeht. So setzten Pythagoras, Plato und Proklus das πέρας als das bestimmende Princip der Dinge. Und Jacob Böhm faßt die Qualität, wegen der Beengung, die in derselben liegt, als die Qual der Dinge auf. Die Qualität Roth ist nur das Nichtsein des Gelben, Blauen, Grünen; und dieses Nichtsein hat sie an ihr selber. Alle diese übrigen Qualitäten sind, wie Aristoteles sich ausdrückte, der Beraubung nach im Rothen. Aber diesen Negationen kommt ebenso ihrerseits das Sein zu. Die seiende Qualität kann sich vor dem Nichtsein nicht bewahren, und die beraubte strebt zum Sein, zufolge derselben Dialektik des gegenseitigen Umschlagens von Nichts und Sein, die wir oben bereits entwickelt haben. Das Dasein ist somit ein Endliches, weil sein Sein sich nothwendig in Nichts verkehren, also zu Ende gehen muß. Das Dasein kann der Veränderung nicht entrinnen, weil das Nichts, das es in sich beherbergte, nothwendig ans Sein treten muß. Es ist der Fluch des Daseins, nicht anhalten zu können und seiner Auflösung entgegen zu eilen:

Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Das Endliche kann nicht bleiben, was es ist; sondern muß ein Anderes werden, weil es das Andere an ihm selbst hat. Die Veränderung ist daher zwar die Manifestation der Endlichkeit der Dinge. Die Dinge verändern sich aber zugleich nur, weil sie an sich oder der Beraubung nach noch andere Qualitäten sind: diese

machen die Bestimmung der endlichen Dinge aus, welche in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit aber nur diese Eine Bestimmtheit sind. Dieser Widerspruch treibt sie zur Veränderung, welche damit eben ein Höheres durchblicken läßt. Der Trieb nach Veränderung stammt zwar aus der Endlichkeit; ein in sich vollendetes Wesen will, wie Aristoteles sagt, stets Dasselbige. Aber die Veränderung ist der erste Schritt, sich aus den engen Grenzen des Daseins zu befreien. Etwas wird ein Anderes; es hat sein Nichtsein zum Sein erhoben. Das gewordene Andere ist aber selbst ein Sein mit einer Negation, ein seiendes Nichtdasein, oder ein Etwas; es hat also wieder den Trieb sich zu verändern, u. s. f.

3. Auf diese Weise ist in das Endliche eine Unendlichkeit der Entwickelung geworfen, welche es zwar nie erfüllt, aber im Uebergehen von einer Bestimmtheit zur andern dennoch immer zu erreichen strebt. Das Endliche ahmt, wie Aristoteles abermals bemerkt, durch seine ewige Veränderung das Unendliche nach. Das Endliche ist an sich das Unendliche, die Unendlichkeit der Qualitäten: und diese sucht es nun, da es dieselben nicht auf einmal besitzen kann, wenigstens nach und nach ins Dasein zu fördern. In Allem ist Alles enthalten, Aus Allem kann Alles werden, sind die hierher gehörigen metaphysischen Sätze des Anaxagoras, wie des Giordano Bruno und Anderer. Auch Leibnitz' Behauptung, daß jede Monas an sich, oder der Möglichkeit nach, das ganze Universum sei, geht darauf hinaus. Da diese Unendlichkeit aber nie realisirt ist, und wir nur von einer Beschaffenheit zur andern fortgehen, ohne die wahre Bestimmung je zu erreichen, so schreitet dieser Proceß der sich aufhebenden und wieder erzeugenden Endlichkeiten ins Unendliche; eine solche Unendlichkeit ist aber die schlechte Unendlichkeit, weil sie selbst nur Endlichkeiten vor sich bringt. Wie die Bestimmung, die nie zur Realität kommt, sondern als nichtseiende erscheint, das Sollen ist: so wird die Beschaffenheit, da sie, als aufzuhebende Endlichkeit, die nicht sein sollende Grenze ist, zur Schranke. Der

Trieb nach Unendlichkeit strebt über die Schranke hinaus, aber nur um sich im Aufheben einer Schranke in eine neue zu verrennen u. s. f. Die Kantische Moral dreht sich um die Kategorie des Sollens, wie die Fichte'sche Wissenschaftslehre um die der Schranke, die beide unüberwindlich bleiben. In dem Begriff der Schranke ist aber eigentlich, wenn man die darin abwechselnden Gedanken nur zusammenbringt, die Endlichkeit schon aufgelöst. Die Schranke, als nicht sein sollende Grenze, ist die überschrittene Grenze, und somit das Unbegrenzte, Schrankenlose. Die Negation, die am Seienden war, ist eine Schranke: indem diese Schranke negirt wird, so ist die Negation dieses Negativen gesetzt; das ist aber die absolute Affirmation. Das Unendliche geht von einer Beschaffenheit zur andern über. Weil es aber das Unendliche ist, welches übergeht: so ist das Andere, zu dem es wird, nicht ein Anderes für es; es ist also selbst dieses Andere, und geht im Uebergehen zu demselben nur mit sich selbst zusammen. Das aufgehobene Endliche ist zwar ebenso wieder erzeugt, aber aus dem innern Schachte der Unendlichkeit selbst. Das Unendliche ist auf diese Weise nicht ein Sein, welches außer und neben sich Anderes hat, wie die endlichen Dinge; sondern alles Andere ist ein Moment in ihm. Es ist das wahre Unendliche, welches in der Totalität aller endlichen Bestimmtheiten bei sich selber bleibt. Wir haben so das bestimmte Sein oder das Dasein verlassen, und sind zum Sein zurückgekehrt, aber bereichert mit der Unendlichkeit der Bestimmungen, die wir an ihm hervortreten sahen. Das Unendliche ist nicht ein Erstes, Unmittelbares, Positives: sondern das absolut Affirmative nur durch die absolute Negativität. Das Unendliche ist das aus der Vernichtung des Endlichen ewig hervorblühende Positive. Dies ist das Grundprincip der Philosophie, und die abstracte Grundlage aller weitern Bestimmungen. Darum ist aber nicht, wie man gemeint hat, der Teufel, sondern vielmehr die Ueberwindung desselben, das Princip der Philosophie.

λ. Das Unendliche, das nicht jenseits des Endlichen ist, sondern sich im Andern seiner wiederfindet, ist das Fürsichsein. Die Gäte des Daseins ist verschwunden, aber der unendliche Reichthum desselben zugleich erhalten und in die Einfachheit zurückgenommen.

κ. Dem Sein kommt so nicht mehr Realität, sondern Idealität zu. Indem Etwas in seinem Andern nur mit sich selbst zusammengeht, so ist es Eins mit ihm. Die unendliche Menge der Bestimmtheiten ist also in Eine Einheit zusammengedrückt, alles Außereinander in eine ideelle Einheit aufgenommen. Das ist der Standpunkt des Xenophanes, der zuerst (und nach ihm alle Eleaten) die Alleinslehre aufstellte, indem er sagte, Gott ist das Eine. Dies Eine ist aber nicht Eins im Gegensatze eines Andern. Alles Anderssein ist in dieser Einheit ausgewischt, und dieses Eine alles Sein. Die Idealität ist auch eine Hauptbestimmung des Leibnitzischen Idealismus. Gott ist nach demselben die Monade der Monaden, in welcher die ganze Welt als eine vorgestellte, d. h. auf ideelle Weise enthalten ist; — die präſtabilirte Harmonie aller ihrer Zustände und Veränderungen, worin sie nicht andere gegen einander sind, sondern zur Einheit zusammenklingen. Das Eine ist jedoch ausschließendes Eine nur durch die Negation des Andersseins. Um negirt zu werden, muß das Andere auch gesetzt sein; aber es kann nicht als bloßes Anderes gesetzt werden, sondern nur als das mit dem Einen identische Anderssein. Das Eine erzeugt also sich selbst als ein Anderes; es erzeugt das Viele, deren jedes, was das Andere, jedes also Eins ist. Das Werden des Vielen ist kein reales Anderswerden des Eins, sondern nur die unendliche Selbstproduction desselben. So sagt Proklus: Die Negation des Eins ist keine privative, sondern eine schöpferische Negation. Das Viele für sich zum Princip gemacht zu haben, ist der Standpunkt Leucipps und Demokrits, so wie Epikurs, für die Natur, Rousseau's für den Staat. Empedokles' Princip schwankt nur zwischen der Einheit und

der Vielheit, ohne wie Heraklit beide Gegensätze durch den Begriff des Werdens vermitteln zu können. Aber auch Leibnitz ist, wenn gleich ein feinerer Atomist. Die Monade der Monaden soll zwar die Idealität der vielen Monaden sein; diese Einheit ist aber nur eine vorgestellte gegen die wirkliche Selbstständigkeit der einzelnen Monaden, deren jede für sich die Totalität der Weltvorstellung sein will. Jedes der Vielen ist nun, was das Andere; sie sind also alle Eins. Diese Rückkehr der Vielheit in Eine Einheit ist die Allheit. Nur wer diese Kategorie als die letzte metaphysische Definition Gottes ansieht, kann des Pantheismus beschuldigt werden.

2. In der Allheit sind die Vielen nicht wahrhaft getilgt, sondern vielmehr zur absoluten Selbstständigkeit fixirt. Die Allheit ist noch nicht die Allgemeinheit, sondern nur die Summe der vielen Eins, und so die Quantität. Jedes Eins ist gleichgültig gegen das Andere; es begrenzt das Viele, und dieses schickt ebenso über seine jedesmalige Grenze wieder hinaus. Die Grenze und die aufgehobene Grenze sind die beiden untrennbaren Momente der Quantität. Die Quantität ist also ihrer Natur nach unendlich, in der Existenz aber immer nur eine endliche Größe, ein Quantum, weil immer noch über sie zu einer größern Quantität hinausgegangen werden kann. Die Quantität ist aber nicht nur gegen sich selbst, sie ist auch gegen die Qualität gleichgültig; denn zunächst bleibt eine Qualität dieselbe, wenn auch die Quantität verändert wird. Die Gleichheit der Vielen, wonach jedes absolut mit den Andern zusammenhängt, ist die Continuität: daß aber überall dieser Zusammenhang unterbrochen werden und das Eins als Grenze erscheinen kann, die Discretion. Die continuirliche Größe ist eine Continuität Discreter: die discrete, eine Discretion Continuirlicher. Da in der Quantität das Anderssein aufgehoben ist, so ist hier noch viel mehr, als bei der Qualität, die Grenze das eigene Sein der Quantität. Die Grenze von hundert Fuß ist der hundertste;

erst in dieser Grenze sind sie, was sie sind. Die discrete Grenze, als eine reine Continuität in sich aufgefaßt, bildet die extensive Größe. Diese Summe ist zugleich etwas ganz Einfaches; die Discretion dieser extensiven Continuität, die Grenze, als das Sein dieser Vielen, ist der Grad oder die intensive Größe. Im Grade hat die Quantität ihre Vollendung erreicht, und ist wieder zur Idealität zurückgekehrt. Denn aus der außer sich gekommenen Grenze oder dem äußerlichen Bestimmtsein des Quantums ist im Grade das Anundfürsichbestimmtsein der Qualität wiederhergestellt. Der Grad, als das qualitative Quantum, ist auf die Quantität bezogen: er ist das, was er ist, nur durch sein Bezogensein auf dieselbe; zugleich ist er eine ganz einfache Bestimmtheit. Zwanzig Grad Wärme sind eine qualitative Empfindung, etwas Intensives; aber sie sind dies nur durch die vorhergehende und nachfolgende Größe. Diese intensive Größe hat an der Länge der Quecksilbersäule im Thermometer eine extensive Größe zu ihrem Ausdruck.

3. Ein an und für sich bestimmtes qualitatives Sein, welches durch die an ihm befindliche Quantität erst zu diesem Fürsichsein gelangt, nennen wir nun ein Maß, die vollendete Identität der Idealität und Quantitat. Das Maß ist ein absolut Einfaches, welches in diesem Aeußerlichsein und ungeachtet dieses Aeußerlichseins sein Anundfürsichsein sich zu bewahren weiß. Die Quantität wird auch bis zu einem gewissen Grade gleichgültig gelassen, und hat eine Breite des Spielraums, innerhalb dessen sie sich bewegen kann, ohne der Qualität zu schaden; diese Grenze aber überschritten, schlägt sie in eine andere Qualität um. Die Bestimmtheit des Menschen ist an seine Größe gebunden, wenn sein Maß auch nicht ein absolut festes ist. Die Qualität ist nicht mehr beschränkte Qualität, die am Andern ihre Grenze, ihre Negation hat; sondern die Qualität erhält sich im Quantitativen, und kann die Gleichgültigkeit der Grenze aushalten. Ist sie aber von der Quantität überflügelt, so stellt sie sich, als eine

neue Qualität, aus ihrem Verluste wieder her; Qualität und Quantität sind also in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser, dessen Wärme erhöht wird, bleibt Wasser, bis auf einen Punkt, wo dies gleichgültige Vermehren in eine andere Qualität, in Dampf, umschlägt. Ein solches Anundfürsichsein, welches im absolut Andern seiner vielmehr mit sich zusammengeht, ist das Wesen, das in seiner Erscheinung identisch mit sich bleibt. Protagoras, indem er behauptet, Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und die Aristotelische Tugendlehre stehen auf dem Standpunkt des Maßes. Auch die Megariker haben in ihren Trugschlüssen diesen Uebergang der Qualität und Quantität in einander richtig eingesehen. Quantität und Qualität erhalten successiv die Bestimmung des Wesentlichen und Unwesentlichen, und gehen so in ihre Indifferenz über; eine Kategorie, deren sich Schelling öfter bediente, wie er auch alle Differenz der Dinge nur als eine quantitative gelten lassen wollte.

b. Das Wesen ist das vollständig explicirte Fürsichsein, welches sein Anderssein, das Gleichgültige, Unwesentliche vollkommen durchdrungen hat, und darin mit sich identisch bleibt. Dieses Unselbstständige, was nur der Träger eines Andern und in sich nichtig ist, ist der Schein. Der Schein ist dem Wesen, als ein Moment, nothwendig: aber lediglich, um sich in demselben abzuspiegeln. Das Wesen in den Schein aufgehen zu lassen, und das Gebiet des Scheins für den ganzen Umfang des Wesens zu halten, ist der Standpunkt der Sophisten. Der Gedanke des Seins ist im Wesen entzwei gebrochen; dieses Gedoppeltsein bringt eben das Scheinen des Wesens in das Sein, die Reflexion des Wesens in ein Anderes hervor. Indem aber dieses Andere ebenso in das Wesen reflectirt ist, so scheinen Beide in einander; sie sind an sich dasselbe, und die Dialektik des Wesens hat diesen Uebergang und diese Einheit blos nachzuweisen. Im Sein ist Alles unmittelbar, im Wesen ist Alles ein Gesetztes, Vermitteltes: und zwar ist das Eine durch das Andere gesetzt

und vermittelt. Indem die Selbstständigkeit Beider sich aufhebt, werden sie identisch. Der νοῦς des *Anaxagoras* ist das reine Wesen, welches im Scheine des Andersseins sich zu erhalten weiß; seine Homöomerien sind das im scheinbar ganz Heterogenen sich als das Wesentliche Zeigende und Erhaltende.

α. Das in sich *reflectirte Wesen* haben wir nun zunächst selber als eine Totalität in sich zu betrachten. Hier auf der Stufe des Gegensatzes treten die Verstandes-Kategorien in ihrer größten Schärfe hervor; und es ist um so interessanter, sie zu Vernunftbestimmungen umzuwenden.

א. Das Wesen ist die reine *Identität* mit sich, aber nicht als eine Kategorie des Verstandes, sondern die speculative Identität aller Dinge. Gott ist das Wesen aller Dinge, in welchem sie alle identisch sind. Das Gesetz der Identität oder der Satz des Widerspruchs, daß A nicht gleich Nicht-A sein kann, welchen besonders *Wolf* an die Spitze seiner Metaphysik stellte, ist das erste Denkgesetz des Verstandes, hat aber nur den Werth einer leeren Tautologie. Wir haben gesehen, daß Alles in Allem enthalten ist, und die Unendlichkeit die Bestimmung und das Wesen der endlichen Dinge ausmacht. Die Identität ist also nicht eine leere Identität; sonst hätten wir Gott nur in der Definition eines höchsten Wesens. Die unendliche Mannigfaltigkeit ist ein Scheinen innerhalb dieser Identität: das Wesen aber durch diese Mannigfaltigkeit nicht getrübt, sondern dennoch einfach. Die Identität ist also die Identität der Identität und der Nichtidentität; und das ist der Sinn des von *Schelling* aufgestellten *Identitätssystems*.

ב. Der *Unterschied* steht also der Identität nicht gegenüber, sondern diese hat ihn an ihr selber; das Wesen ist nur das sich in seinen Unterschieden erhaltende Sein. Der Satz des Unterschiedes ist ein zweites Denkgesetz des Verstandes, aber ebenso einseitig, als das erste. Wie vorhin jedes Ding mit sich identisch sein sollte, so wird es jetzt von allen andern unterschieden;

worauf das Leibnitzische principium identitatis indiscernibilium beruht. Einmal wird den Dingen die Identität, das andere Mal der Unterschied zugeschrieben; und so widerspricht sich der Verstand selber. Das Ding ist aber nicht nur verschieden gegen Anderes, sondern an sich selbst unterschieden: und so der Gegensatz. Es ist seinem Wesen nach die Unendlichkeit der Bestimmungen, existirt aber nicht als diese Totalität. So ist es der Widerspruch, der den Trieb erzeugt, sich aus dieser Scheinexistenz zu befreien, und das Wesen in sich zur Darstellung zu bringen. Der Widerspruch ist also nichts Schlimmes, und darf nicht, wie bei Zeno, das Nichts zum Resultate haben; sondern er ist vielmehr der Quellpunkt höherer Lebendigkeit.

2. Die am Unterschied überall hervorbrechende Identität, das stete sich Entfalten der Identität zum Unterschiede, ist der Grund, oder das thätige Wesen. So wenig das Wesen eine todte Identität, so wenig ist es ein ruhender Unterschied. In dem Grunde sind beide Gegensätze identisch; und das dritte Gesetz des Verstandes, welches Leibnitz, als den Satz des zureichenden Grundes, an die Spitze seiner Philosophie stellte, ist noch das erträglichste. Doch auch hier wird der Grund nur auf die Eine Seite gestellt, und das Begründete auf die andere. Dann wäre der Grund wieder nur die abstracte Identität, das Begründete der Unterschied. Der Grund erhält sich aber in dem Begründeten, und das Begründete ist nur die Manifestation des Grundes selbst. Diese Identität des Grundes und des Begründeten ist der Standpunkt der Emanationslehre, die wir bei Philo, der Cabbala, den Gnostikern und Neuplatonikern finden. Gott als den Grund bestimmen, ist eine hohe Definition. In ihm ist involvirt, was in der Welt evolvirt ist. Die Welt, als der explicirte Gott, scheint aber dann doch immer höher zu sein, als das blos implicite existirende Wesen Gottes. Und das ist der Mangel des Emanationssystems überhaupt. Weil der Grund das, was er ist, nur in seinem Begründeten ist, das

Begründete also erst den Grund wahrhaft manifestirt, so ist dieser im Begründeten eigentlich zu Grunde gegangen. Wegen der Einheit des Grundes und des Begründeten muß jener aber selbst die Totalität der Bestimmungen des Wesens, und nicht blos die Seite der Identität darstellen; Identität und Unterschied sind als Momente an dem Grunde gesetzt. Der Grund, als die Identität, in welcher jedoch die Möglichkeit aller Unterschiede liegt, ist das Substrat oder die Materie; der Unterschied, als ein Moment an der Materie gesetzt, die Form. Die Materie ist der Formen empfänglich; und die Formen sind unselbstständige Momente, die an der Materie erst ihr Bestehen haben. Die Materie ist indessen nicht das wahre Wesen, sie ist nur die unbestimmte Grundlage; das bestimmte Wesen ist erst in der Form enthalten, die Totalität der Formen daher das ganze Wesen selbst. So hat Schelling Gott als die Identität des Wesens und der Form definirt, und auch Aristoteles, dessen metaphysische Betrachtung auf vier Ursachen der Dinge geht, setzt als die zwei ersten Materie und Form. Form und Materie sind Abstractionen, die erst in ihrer Einheit Wahrheit haben. Eine ewige Materie ohne Form giebt es nicht, und die Formen sind nichts ohne ihren Träger; was schon Averroes, dem Aristoteles folgend, behauptete. Es existirt also nur formirte Materie und materialisirte Form; daher die Aristotelische Lehre von der Immanenz der Form. Und Plato's Ideenlehre, als das Reich der Formen, hat nur Wahrheit, inwiefern nicht (was bei ihm blos mythische Einkleidung war) ein Chaos vorausgesetzt wird, in welches erst hinterher diese Urbilder abgedrückt würden. Jene Identität von Form und Materie ist der Inhalt, ein so und so bestimmter Stoff. Hiermit ist aber die Grundbeziehung aufgehoben. Der Inhalt ist das sich in beiden Formen, des Grundes und des Begründeten, gleich bleibende Stoffartige.

β. Das ganze Wesen ist als Inhalt in sein Begründetes übergegangen und darin erhalten; und das nennen wir die

Erscheinung. Die Erscheinung ist kein Schein, das am Wesen Unwesentliche; sondern der ganze Inhalt des Wesens hat die Form des Unwesentlichen angenommen, und dadurch erst ist das Wesen mit sich selbst zusammengegangen und thätiges Wesen geworden. Denn ehe es als Grund die Macht hatte zu erscheinen, war es nur ein Wesenloses, und noch nicht das wahrhafte Wesen. In der Erscheinung ist die ganze Breite des Daseins wieder hergestellt, aber mit der Bestimmung, daß es nun nichts Unmittelbares mehr, sondern ein durch das Wesen Vermitteltes und Gesetztes ist. Doch da der ganze Inhalt des Wesens in die Erscheinung hinübergetreten ist, so ist die Erscheinung auch wieder Totalität, und als solche zu betrachten.

x. Die Erscheinung, als Rückkehr zum Sein, muß nun auch sich als unmittelbares Sein setzen, und ihr Herkommen vom Wesen vergessen. Als solche, ist die Erscheinung Existenz. Die Existenz ist ein Sein, ein Dasein, aber nicht mehr mit dieser qualitativen Grenze; sondern sie hat, ungeachtet ihrer einfachen Identität, das Anderssein als eine Totalität von Unterschieden in sich aufgenommen. Die Momente der Existenz sind daher dieselben, als die des Grundes. Die Existenz ist eine Grundlage, in welcher aber die Totalität der Unterschiede nicht blos an sich enthalten ist, sondern als existirende Totalität; und dies ist das Ding. Die Abstraction der Identität für sich gesetzt, ohne den Unterschied, wäre die Dingheit. Das Ding selber enthält aber alle seine Formen in sich. Diese Formen oder Qualitäten, als existirende, die ihre Schroffheit aufgegeben haben, und in jedem einfachen Punkte des Dinges sich durchdringen, sind die Eigenschaften. Die Totalität der Eigenschaften bilden das Ding selbst; und nur getrennt von diesen wäre das Ding eben die leere Dingheit. Die Eigenschaften sind also vielmehr die selbstständigen Materien, aus denen das Ding als ihre oberflächliche Beziehung besteht; jede Eigenschaft ist selbst das Ineinander von Form und Materie, d. h. mit anderen Worten selbst ein Ding. Wenn sie nun auch

zusammengenommen den Grund des Dinges ausmachen, so ist doch jede für sich nur ein Moment des Grundes. Die aus einander gezogenen Momente dieses Grundes sind die Bedingungen des Dinges. Roth ist eine Eigenschaft des Kleides, aber als abgelöster Färbestoff eine Bedingung für die Existenz des Kleides. Die Bedingungen sind somit die Voraussetzungen des Dinges, sie gehen demselben vorher; und wenn der Kreis der Bedingungen geschlossen ist, so tritt die Sache in die Existenz. Die Sache erscheint als das Bedingte, die Eigenschaften als das Bedingende. In der That ist aber die Sache vielmehr die Totalität ihrer Eigenschaften: und wie das Bedingte, so zugleich das Bedingende dieser ihrer Bedingungen. Die Sache existirt nämlich schon in der Totalität ihrer Bedingungen, und der Uebergang in die Existenz ist ein bloßer Unterschied der Form. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, der Priestertrug, die Sittenverderbniß des französischen Hofes, die ungeheure Schuldenlast des Staats sind die Bedingungen der französischen Revolution, in denen sie selbst schon enthalten ist. Die wahrhafte Ansicht der Geschichte muß die Begebenheiten nicht aus ihren Veranlassungen, sondern diese aus jenen erklären. Damit ist aber der Gegensatz des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben. Die Sache ist das sich selbst Bedingende; sie setzt ihre Bedingungen nur als Momente ihrer Existenz voraus, um in ihnen mit sich selber zusammen zu gehen. Wie also vorhin die Qualitäten und Formen in den Eigenschaften, so haben jetzt die Dinge in der Sache ihre Selbstständigkeit verloren, und sind zu Momenten derselben heruntergesetzt. Die sich selbst bedingende Sache ist das Unbedingte, das mit dem ganzen Inhalt des Wesens erfüllte Existirende, durch welches die Thätigkeit des Wesens, als des Grundes, hindurchblickt. Dies ist die Hauptkategorie des Jacobischen Standpunkts: nur daß dabei der Gegensatz des Bedingten und Unbedingten als ein fixer vorausgesetzt blieb, und nicht in die speculative Einheit der Vernunft erhoben wurde.

β. Die Existenz weiß jetzt, das Wesen in ihr selbst zu haben; sie deutet auf ein Anderes, als sie selber ist, hin. Weil aber das Wesen es ist, welches in der Existenz zum Dasein kommt, so ist die Existenz zur Erscheinung geworden. Das in der Erscheinung existirende Wesen ist das Ding-an-sich; die Mannigfaltigkeit der Dinge gehört der Erscheinung an. Dies ist die Grundkategorie der Philosophie Kants. Der Verstand hat hier den höchsten Gipfel der Trennung und der Zerrissenheit erreicht. Gott ist als das höchste Wesen zu einem Jenseits geworden, und die übersinnliche Welt der diesseitigen als ein starrer Gegensatz gegenübergestellt. Wir können nur Erscheinungen, nicht Gott, das Ding-an-sich, erkennen. Wo möglich steigert die Kantische Schule noch diesen Zwiespalt, indem sie jedes einzelne Ding in ein Diesseits und Jenseits zerlegt: und so die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinung in die übersinnliche Welt, als die vielen Dinge-an-sich, hinüberträgt. Die Erscheinung ist aber doch kein Schein: der ganze Inhalt des Dinges-an-sich ist in derselben erhalten, das Ding-an-sich also nicht leer; sondern weil das Ding-an-sich in die Erscheinung getreten ist, so sind eben Beide identisch. Das in der Erscheinung erhaltene Wesentliche ist das Gesetz der Erscheinung, und das Reich der Gesetze somit das wahrhaft existirende und erschienene Ding-an-sich. Das Gesetz enthält den ganzen Unterschied der Erscheinung, aber als einen einfachen; der Erscheinung kommt außerdem noch die ganze Fülle des Daseins zu.

γ. Das Wesen hat sich auf diese Weise zu einer doppelten Totalität ausgebildet. Jede Seite ist das ganze Wesen, und genießt zugleich der vollständigen Existenz; dennoch sind sie sich aber noch entgegengesetzt. Das ist das wesentliche Verhältniß, dessen beide Totalitäten sich noch in einander zu bewegen haben werden. Das Wesen, welches, als ein einfaches Zusammenfassen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung, in die Existenz getreten ist, ist das Ganze: die existirende Mannig-

faltigkeit selbst aber, die Theile. Das Ganze ist nur die Totalität der Theile selbst, und die Theile sind nur Theile als Momente des Ganzen; die Theile sind einander absolut äußerlich, und doch in ganz untrennbarer Identität mit dem Ganzen. Die eigentliche Kategorie des Pantheismus ist die des Ganzen und der Theile. Die Theile bilden zusammen erst das Ganze, und das Ganze erzeugt sich die Theile; so fallen beide Seiten nicht ruhig aus einander, sondern die Beziehung des Grundes ist wieder hergestellt. Das Ganze, als das Setzende der Erscheinung, ist die Kraft: die Erscheinung, als die vollständige Manifestation der Kraft, ihre Aeußerung. Nur an der Aeußerung ergibt sich die Größe der Kraft. Inneres und Aeußeres sind also identisch, und die zwei Totalitäten des Wesens Eine wesentliche Existenz geworden.

Der Schein was wär' er, dem das Wesen fehlte?
Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

γ. Diese Identität des Wesens und der Erscheinung ist die Wirklichkeit. Hier kommen wir zum dritten Mal zum Sein; aber jetzt ist es mit seinem Wesen ausgeglichen, und die gänzliche Identität beider Seiten wird sich uns bald als Begriff darstellen. Das Wirkliche ist das Vernünftige; aber Alles, was existirt und Dasein hat, ist darum noch kein Wirkliches, sondern kann der Vergänglichkeit der Erscheinung angehören.

א. Die Wirklichkeit hat, als Totalität, die Momente des Innern und des Aeußern an ihr selbst. Die Innerlichkeit der Wirklichkeit ist ihre Möglichkeit, als die Kraft, den ganzen Reichthum der Wirklichkeit aus sich zu erzeugen. Die Möglichkeit ist also reale Möglichkeit, und begreift so den ganzen Inhalt der Wirklichkeit schon in sich. Die Thätigkeit, diese Formunterschiede des Innern und Aeußern zu überwinden und von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen, ist also der Möglichkeit immanent. Diese Energie der Wirklichkeit ist eine der durchgreifendsten Bestimmungen des Aristotelischen Systems.

Während Plato's Ideen mehr in der Form einer ruhenden Möglichkeit erscheinen, so hat die Aristotelische Lehre von der Immanenz der Formen das Princip der Wirksamkeit aufgestellt, das seine Thätigkeit in sich selbst hat. Die Erscheinung steht nun zwar nicht mehr jenseits der Wirklichkeit, sondern ist von dieser bezwungen; aber die Erscheinung ist doch das Medium, in welchem die Wirklichkeit erst zur Wirksamkeit gelangt. Die Momente der Erscheinung sind also auch die Momente der Wirklichkeit; und das haben wir jetzt noch näher zu betrachten. Die Wirklichkeit ist zwar das existirende Unbedingte, ihre Möglichkeit daher so groß, als sie; indem aber diese Möglichkeit auch für sich existirt, so entfaltet sie sich als der Kreis der Bedingungen der Sache. Die Sache und ihre Bedingungen haben eine äußerliche Existenz gegen einander. In ihren Bedingungen erscheint die Sache als nur möglich, und ehe der Kreis der Bedingungen vollständig durchlaufen ist, hat die Sache noch keine Wirklichkeit. Das nur Mögliche ist also das, was sein kann oder auch nicht; ein solches aber ist das Zufällige. Möglichkeit und Zufälligkeit sind daher die abstracten Momente der erscheinenden Wirklichkeit; Beide sind aber schlechthin eins. Was nur möglich ist, hat eine zufällige Existenz; und umgekehrt: das Zufällige ist das nur Mögliche, dem sich das Sein zugesellte, wie das nur Mögliche eine Zufälligkeit, die dieses Seins noch ermangelt. In der That haben beide Seiten aber nur den Schein der Zufälligkeit gegen einander. Denn da die in den Kreis ihrer Bedingungen aus einander geworfene Sache dieselben voraussetzt, ohne daß sie von derselben unabhängig würden: so ist es nicht der Zufälligkeit überlassen, ob die bloße Möglichkeit sich zur Existenz coaguliren werde. Indem die Reihe jener zufälligen Existenzen derselbe Inhalt, als die Sache, ist, so ist diese in jenem Scheine des Zufälligen schon selbst enthalten; und das ist die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist darum so schwer zu begreifen, weil die Zwei, die sich im Verhältnisse befinden, noch den Schein

(aber auch nur den bloßen Schein) der Selbstständigkeit gegen einander haben, und die Einheit somit nur als das innere verborgene Band derselben erscheint. Diese Dunkelheit hat sich im Begriffe noch zur durchsichtigen Klarheit zu befreien.

2. Indem die Nothwendigkeit über das Andere ihrer übergreift und im Zufälligen sich selbst wiedererkennt, so ist dies Andere selbst ein Nothwendiges. Wir haben deshalb zwei Bezogene, die im Verhältniß der Nothwendigkeit zu einander stehen. Die Sache, als das Unbedingte, Nothwendige, welches der Träger aller dieser Zufälligkeiten ist, und sie ewig zu seiner Nothwendigkeit zurückbiegt, stellt sich im Substantialitätsverhältnisse dar. Der Schein der Selbstständigkeit, den das Zufällige noch hatte, ist in den Accidenzien verschwunden; sie sind nur in und an der Substanz. Cartesius und nach ihm Spinoza haben die Substanz zur Hauptkategorie ihrer Systeme gemacht. Im logischen Fortschritt folgt das Cartesianische und Spinozistische Princip unmittelbar auf die Aristotelische Energie. Denn seit Aristoteles und im ganzen Mittelalter war kein neues Princip in der Philosophie aufgestellt, sondern nur die Verarbeitung der bereits gewonnenen unternommen worden. Selbst Giordano Bruno philosophirt noch hauptsächlich mit den Aristotelischen Kategorien, und spricht von der Einheit der formalen und materialen Ursache, der Möglichkeit und Wirklichkeit u. s. f. Die Substanz ist die unendliche Thätigkeit des Setzens ihrer Accidenzien: die Totalität der Accidenzien, die Substanz selbst. Die Accidenzien gehen aus der Möglichkeit in die Zufälligkeit, und aus der Zufälligkeit wieder in die Möglichkeit über; und nur in den Accidenzien kommt die Substanz zur Wirksamkeit. Da die Accidenzien die ganze Substanz in sich enthalten, so sind sie selbst die Substanz, aber als eine passive. Die durch die thätige Nothwendigkeit auf einander Bezogenen sind also die active Substanz als die Ursache, und die leidende als die Wirkung. Die Ursache ist aber erst in der Wirkung und durch die Wirkung

Ursache. Ursache und Wirkung haben daher denselben Inhalt, und die Ursache ist die Ursache ihrer selbst; das ist die nähere Definition Gottes, auf welcher das Spinozistische System beruht. In der Totalität seiner Wirkungen producirt Gott nur sich selbst. Auf die endlichen Dinge diese göttliche Causalität angewandt, ist die Ursache zwar noch etwas Anderes, als ihre Wirkung: jene z. B. eine Hand, diese ein geworfener Stein. Beide haben ein verschiedenes Substrat; aber als Ursache und Wirkung sind sie nur ein Quantum von Bewegung, und dieses ist in Beiden identisch. Jede Ursache hat eine neue Ursache, jede Wirkung eine neue Wirkung u. s. f. ins Unendliche: d. h. jede Ursache ist auch Wirkung, jede Wirkung auch Ursache; so daß im unendlichen Progreß wenigstens die endlichen Dinge, durch Identität der bezogenen Momente, die Causalität des göttlichen Wesens nachahmen. Indem die Wirkung der Ursache gleich geworden, ist sie auch thätig, die Ursache zugleich leidend: das Verhältniß der Wechselwirkung, die Hauptkategorie des französischen Materialismus.

3. In dieser Kette der Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge von einander verschwindet die Vielheit der Substanzen. Alles ist nur Eine Substanz, die in Wechselwirkung mit sich selbst ist: das Absolute, welches sich als Inneres und Aeußeres in seine zwei Attribute auslegt, und die Fülle der Substanz noch in die letzte Zufälligkeit seines Modus hineinscheinen läßt, einer bloßen Art und Weise des Existirens der absoluten Substanz. Spinoza und Schelling haben diese vollendetste Kategorie des Wesens besonders benutzt, und so den Realismus auf die höchste Spitze gebracht.

c. Aller Unterschied ist auf diese Weise zur vollkommenen Durchsichtigkeit gelangt. Das Absolute ist der permanente Faden, der in allem Sein sich selber gleich bleibt. Das Wesen und das Sein sind jetzt wieder unmittelbar identisch, es bedarf nicht des Scheinens einer Seite in die andere; sondern das freie Wesen entläßt alles Sein aus sich selbst, und begreift es zugleich unter

seine Macht. Dies ist der Standpunkt des Begriffs, die Einheit aller Bestimmungen, welche in ihm zur Einfachheit zusammengehen, und das Princip des Idealismus.

α. Der subjective Begriff, worin die Momente noch in ihrer Flüssigkeit gehalten sind, ist nun das Gebiet der gemeinen Logik, wonach das Denken als diese ideelle, blos formelle Thätigkeit des menschlichen Geistes angesehen wird, ohne auf den Inhalt der Erkenntniß zu sehen. Aber auch diese Formen des Denkens haben wir als Momente des Inhalts der Wahrheit, als objective Kategorien der Dinge und metaphysische Definitionen Gottes zu betrachten. Auf der Kategorie der Subjectivität beruhen die sämmtlichen Reflexionsphilosophien von Kant bis Fichte, die wir dargestellt haben.

ϰ. Der Begriff, als das in allem Unterschiede sich selbst gleiche Wesen, ist αα) das Allgemeine. Das Allgemeine ist nicht eine Abstraction in unserem Kopfe, sondern das an den Dingen wahrhaft Seiende. Die Identität von Sein und Denken, die am Anfang nur ein leeres Wort war, hat durch die Auslegung des Absoluten eine bestimmte Bedeutung und inhaltsvolle Wahrheit erhalten. Das Allgemeine ist in der Platonischen Ideenlehre als das wahrhaft Seiende ausgesprochen worden; und auch die Stoiker haben den zeugenden Begriff als das Allgemeine zum Princip der Dinge gemacht. Aus dem Mittelalter gehört der scholastische Realismus hierher. Gleicherweise hat Sokrates das Allgemeine in allen Dingen aufgesucht, aber mehr nur von Seiten des subjectiven Denkens, und zum Behufe des Definirens. ββ) Das Allgemeine, als einen Inhalt habend, ist das bestimmte Allgemeine; das ist die Gattung, die Art, oder das Besondere. Näher erscheinen Plato's Ideen als dieses Reich der Gattungen. Er konnte die vielen Allgemeinen noch nicht auf das an und für sich Allgemeine dialektisch zurückführen; und insofern philosophirte er den griechischen Polytheismus. Als den Ort der Ideen haben dies System der

Gattungen besonders die **Alexandriner** aufgefaßt, eine intelligible Welt, die nicht mehr jenseits der sinnlichen sich befindet, sondern als der Kern der irdischen Welt durch die Hülle derselben hindurchblickt. $\gamma\gamma$) Das Allgemeine, indem es durch das Besondere hindurch zur Wirklichkeit dringt, ist die **Einzelnheit**, einerseits das Herabsteigen des Allgemeinen, andererseits aber erst dessen Vollendung. Das Einzelne ist das Reichste, weil es Allgemeinheit und Besonderheit in sich schließt. Diese Drei sind aber Eins, und Gott so die absolute Persönlichkeit; denn er ist nur der Verlauf des sich besondernden und vereinzelnden Allgemeinen. Das Allgemeine entfaltet sich, als Vater, zu dem Orte der Ideen, als dem Besondern oder dem Sohne, und wird im Einzelnen als Geist wirklich. An die Stelle des Absoluten und seiner Auslegung setzte **Malebranche** schon, als das Princip seines christlich-idealistischen Spinozismus, diese drei Kategorien des Begriffs.

ב. Das Einzelne ist einerseits die Verwirklichung des Allgemeinen, und so diesem adäquat; aber zur Wirklichkeit gehört auch das Auseinandertreten beider Seiten. Die Einzelnheit ist, als unmittelbare Einzelnheit, dem Allgemeinen auch nicht angemessen; dies kann sie nur dadurch werden, daß sie ihre Unmittelbarkeit aufhebt. Die unmittelbare Einzelnheit, um in das Allgemeine zurückgeführt werden zu können, muß zuvor aber ebenso als solche gesetzt sein. Da dieses Setzen indessen freie Entäußerung des Begriffs ist, so sind es nur die Seiten des Begriffs selbst, in die er sich aus einander legt; und diese ursprüngliche Theilung des Begriffs ist das **Urtheil**, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine. In dem Urtheil, Das Einzelne ist das Allgemeine, werden **Subject** und **Prädicat**, als durch die logische **Copula** auf einander bezogen, identisch gesetzt, und dennoch entsprechen sie einander nicht. Dieser Widerspruch ist vornehmlich die bezeichnende Kategorie für die endlichen Dinge; sie sind Urtheile, Einzelne, die unter ein außer ihnen befindliches Allgemeine subsumirt werden.

α. In der Copula ist aber ebenso die Identität beider Seiten ausgesprochen. Die Copula, da sie das Einzelne und das Allgemeine in sich enthält, ist das Besondere; und die drei Momente des Begriffs haben sich jetzt als ein Ganzes zu entfalten. Dies Verhältniß derselben, wonach die Einzelnheit als der terminus minor auf die Allgemeinheit als den terminus major vermittelst der Besonderheit als des terminus medius bezogen wird, ist der Schluß (E—B—A). Wenn das Urtheil der specifische Ausdruck für die Endlichkeit der Dinge war, so ist der Schluß im Gegentheil der ihrer Vernünftigkeit und Ewigkeit. Alles Vernünftige ist ein Schluß. Denn im Schluß sind Drei so auf einander bezogen, daß sie Eins geworden sind, — die entwickelte Dreieinigkeit der Wahrheit. Schon Schlegel und Schelling hatten angefangen, wenn auch nicht ohne Besprechung mit Hegel, diese Formen des Schlusses, des Urtheils und des Begriffs in höherem Sinne als objective Formen der Wahrheit zu nehmen.

β. Indem die Einzelnheit und Allgemeinheit durch die Besonderheit vermittelt und Beide mit einander eins geworden sind, so ist der Unterschied der terminorum gegen einander aufgehoben: das Einzelne ist ein Allgemeines, und zwar weil es zugleich die Besonderheit an ihm hat; das Allgemeine ist ebenso erst durch seine Verwirklichung im Einzelnen wahrhaft allgemein, und die Besonderheit ausdrücklich die existirende Einheit Beider. Jedes Moment ist also der ganze Begriff, und so ein durchaus selbstständiges, sich selbst genügendes Wesen. Der Begriff hat sich damit die Unmittelbarkeit des Seins gegeben. Wir kommen zum vierten Mal zum Sein; aber jetzt ist es dem Begriffe adäquat, aus ihm geflossen, und so nichts Anderes, als die Objectivität des Begriffs selbst. Als der ganze Begriff ist jedes Moment absolut gleichgültig gegen das andere; denn es bedarf desselben eben nicht. Dies ist eigentlich der Standpunkt Leibnitzens. Jede Monade ist der ganze Weltbegriff, keine erhält etwas von Außen: noch wird sie durch ein Aeußeres bestimmt, sondern entwickelt

sich selbstständig aus sich selbst; die prästabilirte Harmonie aber, die jener Unabhängigkeit hinderlich zu sein scheinen könnte, ist eine durch das System noch nicht begriffene Vorstellung.

א. Das vollkommen gleichgültige Verhältniß dieser Objecte gegen einander ist der Mechanismus. Die von Außen kommende Einwirkung kann nur als Mittheilung, Gewalt des Stärkern und Schicksal erscheinen. Der Mechanismus ist die Grundkategorie der Cartesianischen Philosophie. Wenn aber Jedes der ganze Begriff ist, so weicht es der Gewalt des Andern nur, weil die Identität des Begriffs sich in ihn hinein continuirt.

ב. Jedes Object enthält also an sich das andere, und ist auf dasselbe bezogen, — das dynamische Verhältniß derselben. Als gleichgültige mechanische Objecte kehren sie in der Existenz ihre Verschiedenheit gegen einander heraus; weil jedes aber an sich der ganze Begriff ist, so streben sie auch in einander überzugehen. Als Extreme eines Schlusses begegnen sie sich in einem Medium, welches die Veranlassung ihrer gegenseitigen Durchdringung ist; dies Product des dynamischen Processes ist die Neutralität der Gegensätze.

ג. Der ganze Begriff ist also in den mechanischen und dynamischen Objecten, und ihrer Verknüpfung enthalten. Das Außereinander der Objectivität ist in die Idealität des subjectiven Begriffs zurückgenommen. Die Subjectivität springt wieder aus der Objectivität heraus, um sich gänzlich mit ihr zu versöhnen. Der subjective Begriff, als diese Macht über das Object, ist der Zweck, der, als das eine Extrem des Schlusses, dem mechanischen Objecte, welches dem Begriffe noch nicht angemessen ist, gegenübersteht. Ebenso ist das Object aber auch an sich dem Begriffe angemessen; es ist also zugleich der medius terminus zwischen diesen beiden Extremen: und so das Mittel, — ein Object, das die Thätigkeit des Zweckes an ihm selbst hat. Diese innere Teleologie ist die Hauptkategorie der Philosophie des Aristoteles, nachdem Empedokles und noch mehr Anaxagoras sie

bereits geahnet hatten. Wie wir sahen, daß Aristoteles formale und materielle Ursachen einander entgegensetzte, so auch Zweck- und wirkende Ursachen; welche letztere der Nothwendigkeit des Causalitätsverhältnisses, so wie dem Mechanismus, angehören. Den wahren Begriff der innern Zweckmäßigkeit — im Gegensatz eines den Objecten äußern Zweckes, welcher nur für endliche Dinge, nicht für das Verhältniß des Universums selber gilt — hat Kant wieder in die Philosophie eingeführt. Die Thätigkeit des Objects, als eine solche, worin es sich als Zweck erhält und nur die Realisirung des subjectiven Zwecks darstellt, ist die Entelechie des Aristoteles.

γ. Diese Identität des Subjects und Objects ist die Idee, die höchste logische Definition Gottes, der Begriff, insofern er alles Sein ist, — ein Standpunkt, der Plato, Schelling, Solger und auch Aristoteles zukommt, obzwar dieser sich des Ausdrucks nicht geradezu bedient. Wenn Kant umgekehrt ausdrücklich von Ideen spricht, so zieht er sie eigentlich doch wieder zur Stufe des Dinges-an-sich herab. Die Idee ist das Resultat unserer logischen Betrachtungen, in welches alle bisherigen Kategorien als Momente zurückgegangen sind. Die Idee ist also für uns als Werden die Einheit von Sein und Nichts, als Unendliches die Einheit des Etwas und seines Andern; Wesen und Erscheinung, Form und Materie, Inneres und Aeußeres, Möglichkeit und Wirklichkeit, Allgemeines und Besonderes u. s. f. sind ebenso darin zur Identität gekommen. Als diese Totalität hat die Idee sich nun noch in sich selber darzustellen.

א. Die Idee, als der Begriff, der seine Mittel nicht in den äußerlichen Objecten zu suchen braucht, sondern sie als Glieder und Momente seiner Thätigkeit an sich selbst hat, ist das Leben. Der Begriff ist hier zwar noch in die Objectivität versenkt, und so als Einzelner ein Lebendiges, bedarf also des Andern seiner, d. h. einer unorganischen Natur, um sich an derselben zu integriren und zu erhalten. Die Objectivität hat aber keine

Bedeutung mehr, als blos entweder die Darstellung oder das Mittel für diese Thätigkeit des Begriffs zu sein. Auch diese Kategorie hat Plato und Aristoteles zur Definition des göttlichen Wesens angewendet.

ב. Da das Einzelne dem Allgemeinen noch gegenübersteht, so ist die Idee auf diese Weise selbst nur die bestimmte Idee, welche in ihre entgegengesetzte Momente, als subjective und objective Idee, aus einander tritt. Das Einzelne erscheint als das Subjective, dem das Allgemeine, oder die Gattung, als das Objective, gegenübersteht; jede Seite ist indessen so Totalität, daß dem Einzelnen das allgemeine Element des subjectiven Begriffs, dem objectiven Begriffe aber die Unendlichkeit der einzelnen Objecte zukommt. Das Subject unterwirft sich dem Objecte als einem Festen, und will durch Aufnahme desselben sich ihm gemäß machen, — die Idee des Wahren. Das einzelne Subject, als das abstract Allgemeine, geht darauf aus, durch Verknüpfung der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Objecte das erfüllte Allgemeine daraus zu analysiren, die analytische Methode: oder von der Bestimmung dieses Allgemeinen in der Definition zur Besonderung dieses bestimmten Allgemeinen in der Eintheilung, und zur letzten Bestimmtheit und Einzelnheit des Objects im Theoreme herabzusteigen, die synthetische Methode. Das Problem, als das Gegebensein der Momente des Begriffs einer Sache, in welchen aber schon die ganze Realität derselben enthalten ist, und nur daraus entwickelt zu werden braucht, ist der Beginn, beide Methoden zu verknüpfen. Zugleich ist der theoretische Standpunkt damit in den praktischen übergegangen. Der subjective Begriff ist jetzt der Maßstab geworden, wonach das Object sich zu richten hat. Ist alle Objectivität nur durch den Begriff gesetzt, so haben wir die Idee des Guten. Damit aber das Gute sich realisiren könne, muß die Objectivität demselben auch nicht entsprechen, um durch Negation derselben diese Unangemessenheit aufzuheben. Um sie jedoch immer aufheben zu

können, muß sie immer bestreben; — der Progreß ins Unendliche der Kantischen und Fichte'schen Moral, die also diesen Standpunkt der bestimmten Idee für sich in Anspruch nehmen. Indem das Gute aber doch sich auch immer schon realisirt, so ist das Object auch dem Begriffe adäquat; es ist damit wieder zum Wahren geworden. Dieses Wahre jedoch, nicht mehr als ein Vorausgesetztes, sondern als ein durch das Subject selbst stets als Object Gesetztes, ist die Idee des Schönen, die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, aber selbst noch in Form eines unmittelbaren Seins. Plato und besonders Solger hielten sich vorzugsweise an diese Kategorie. Auch Schellingen war die Schönheit noch das Höchste.

3. Daß nun diese Einheit des Subjects und Objects selbst im Bewußtsein des Subjects hervorgebracht werde, das ist der Standpunkt Hegels, oder die absolute Idee, als ein durch den immanenten Gang der Methode entwickeltes Resultat. Die Thätigkeit der subjectiven Idee erzeugt praktisch die objective Idee, und in dieser Thätigkeit schaut sie dieselbe zugleich theoretisch als eine vorausgesetzte Wirklichkeit an. Analyse und Synthese haben sich in dieser absoluten Methode gänzlich durchdrungen. Der Verstand verfährt zunächst analytisch, indem er einen abstracten Gegensatz isolirt und aus dem Complexus der Wahrheit herausreißt; so ist er der Irrthum. Die Dialektik analysirt aber aus diesem Gegensatz sein Anderes, löst den Irrthum durch sich selbst auf; und dies Verfahren ist ebenso synthetisch, denn es vereint auf diese Weise beide Gegensätze in ein Drittes. Das Leben der absoluten Idee ist nur diese ewige Entfaltung des Gegensatzes in der Analyse, und Zurücknahme desselben durch die Synthese: der Gedanke, der sich im Andern seiner wiedererkennt, und darin nur mit sich selbst zusammengeht.

2. Die Naturphilosophie. Weil die verwirklichte Idee sich als alles Sein erkennt, so ist sie selbst ein Unmittelbares geworden, bleibt nicht im abstracten Elemente des Gedankens,

verliert aber zugleich im absoluten Außereinander ihre Identität mit sich keineswegs. Die Idee als der im unendlichen Außereinander existirende Gedanke ist die Grundform der Natur. Die Natur ist dieselbe Totalität der Bestimmungen des Gedankens, die wir in der Logik sahen; aber statt daß sie dort nur ideelle Momente der Idee waren, hat jede jetzt für sich eine abgesonderte Existenz gewonnen. Wegen dieser Zersplitterung der Momente des Begriffs erscheint die Natur unter den Kategorien der Zufälligkeit und Nothwendigkeit; denn der Gedanke ist nur ihr inneres Band, und die Bezogenen haben den Schein der Selbstständigkeit gegen einander. Der Fortschritt der Gestalten der Natur hat keinen andern Sinn, als dieses Außereinander wieder zu überwinden und die Idealität des Begriffs wieder herzustellen. Da die Natur aber unter dem Banne der Nothwendigkeit seufzt, so ist sie nicht freie Entwickelung ihrer Stufen aus ihnen selbst: sondern nur für uns sind sie Fortschritte zur Freiheit des Geistes. Der Stufengang der Natur ist also nur ein Stufengang der Dignität, der im Innern des denkenden Begriffs seinen Verlauf hat, nicht als zeitliche Succession zum Vorschein kommt. Die Natur hat daher, als solche, keine Geschichte; und was sich Dem Analoges findet, ist nur Rückwirkung des Geistes auf sie. Die Natur ist Alles zumal; denn die Nothwendigkeit, welche ihre Gestalten fesselt, erlaubt nicht, daß die eine ohne die andere sei. Und weil die Natur sich also nicht allmälig entwickelt hat, so hat sie sich nicht vervollkommnet, sondern ist ewig dieselbe.

— Die hohen Werke
Sind herrlich, wie am ersten Tag.

a. Als die objectivirte Idee in der schroffsten Form des Außereinander erscheint die Natur zunächst unter der Kategorie des Mechanismus; die erste Wissenschaft in der Natur ist also die Mechanik, welche, da sie noch jedes immanenten Princips der Bestimmung entbehrt und nur äußerliches Bestimmtsein zuläßt, wiederum die Kategorie der Quantität für ihre nähern Bestim-

mungen obwalten läßt. Die Architektonik der logischen Wissenschaft reconstruirt sich also hier nur mit den aus dem Begriffe der Natur nothwendig hervorgehenden Differenzen.

α. Die blos mechanische quantitative Natur, noch nicht als ein reelles Sein, sondern als herkommend aus dem Gedanken und die Idealität desselben noch an sich tragend, ist die mathematische Natur.

א. Jenes existirende Außereinander, die Idee in Gestalt des unmittelbaren Seins, ist der Raum. Die Natur fängt mit derselben Unbestimmtheit an, als die Logik. Zugleich ist der Raum, als die existirende, aus der gesammten Entwickelung der Idee hervorgehende Unbestimmtheit, des ganzen Reichthums der Idee theilhaftig. Der Raum ist das absolute Außereinander, jedes Hier ist außer dem andern; und doch sind sie absolut identisch, ihr Unterschied ist ein unsagbarer. Die Discretion der vielen Hier ist in der Continuität derselben absorbirt, und der Raum die existirende continuirliche Größe. Als die Totalität der Idee hat er nothwendig drei Dimensionen, die aber zunächst nur einen gleichgültigen Unterschied bilden, und so blos an relativen Merkmalen erkannt werden; — Länge, Breite und Tiefe. Doch machen sie sich auch zu qualitativen Unterschieden. Die Discretion, am Raum blos gedacht, ist der Punkt: die Continuität des Punkts in der Länge, die Linie: die Continuität der Linie in der Breite, die Fläche: die Continuität der Fläche in der Tiefe, der Körper, als umschließende Oberfläche, die jetzt erst wirklich existirende Discretion des Raums.

ב. Die Discretion bleibt indessen am Raum immer nur das beiherspielende Moment. Als Punkt ist sie an ihm zwar gesetzt, aber nur als aufgehobener Raum. Der Punkt existirt nicht im Raume, weil dieser die überwiegende Continuität zum Dasein bringt. Der existirende Punkt aber ist allein der Zeitpunkt. Die Jetzt sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, wie die Hier: sondern eins schließt nothwendig das andere aus, ohne es

zugleich neben sich bestehen zu lassen; — die Zeit, die ihre eigenen Kinder verschlingt. Die Discretion ist hier das Ueberwiegende; doch ist jedes Jetzt absolut an das andere gekettet, und die Continuität ist ihnen ebenso nothwendig. Continuität und Discretion sind, als Gedanken, nothwendig in einander; sie können in der Existenz ebensowenig aus einander fallen, obgleich jedes dieser Momente sich als Totalität zu einer gesonderten Existenz gestaltet. Die absolute Continuität der Zeit macht es unmöglich, daß sie einmal angefangen habe, noch je aufhören werde. Jeder Anfang der Zeit würde ein Jetzt voraussetzen, in welchem sie begonnen hätte; d. h. die Zeit setzt immer schon ihre eigene Existenz voraus. Das ruhende Sein ist in der Zeit in die Negativität des Nichts oder auch zur absoluten Unruhe des Werdens übergegangen. Das Jetzt ist nicht, indem es ist: und ist, indem es nicht ist. Das seiende Jetzt, was vergeht, ist die Vergangenheit: das nichtseiende, was entsteht, die Zukunft; Beides sind Abstractionen, und nur die Gegenwart das Wirkliche, in welchem Beide sich stets berühren und durchdringen. Die Reihe der in der Gegenwart sich succedirenden Jetzt ist die Dauer. Da jedes Jetzt aber identisch mit dem andern, das Uebergehen des Einen ins andere also vielmehr nur ein Zusammengehen der Zeit mit sich selbst ist: so liegt darin der Begriff der Ewigkeit, als der absoluten Gegenwart. Indem die Gegenwart damit das Resultat der ganzen Vergangenheit und der Keim einer unendlichen Zukunft ist, so enthält jeder Moment der Gegenwart die ganze Ewigkeit in sich. Die aufgehobene Unruhe der einander succedirenden discreten Zeitpunkte, so daß sie das ruhige Nebeneinandersein der räumlichen Hier ebenso an sich setzen, ist die Zahl, die paralysirte Zeit, die existirende discrete Größe.

3. Raum und Zeit gehen auf diese Weise aus ihren einseitigen Bestimmungen, die sich freilich nur im Begriffe, nicht nach ihrer empirischen Existenz zu identificiren haben, in ein Drittes,

das ihr speculatives Resultat ist, über. Der Raum, welcher die Discretion an sich setzt, ist der Ort: der Raum wird so Zeit, wie die Zeit Raum geworden war; und dieses Umschlagen des Hier in Jetzt und des Jetzt in Hier ist die Bewegung, der Widerspruch, ihre Identität immer zu setzen und immer wieder den Gegensatz beider Momente zu erzeugen. Durch die Identificirung wird aber die Schärfe des Gegensatzes abgestumpft. Die Bewegung muß also, wie das logische Werden, zum todten Resultate des Gewordenen herabsinken; und das ist die Materie. An ihrer Zusammensetzung besitzt sie die Continuität des Raums, an ihrer Undurchdringlichkeit die Discretion der Zeit. Ein Hier ist durch jene Zusammensetzung absolut auf das andere bezogen, und läßt nicht von ihm ab: die Attraction. Ebenso schließt jedes durch seine Undurchdringlichkeit das andere von sich aus: die Repulsion. Die Vielen wollen durch die Attraction Eins sein, und ebenso repellirt jedes Eins die andern wieder von sich. Dieses ewige Suchen der Einheit und dabei doch Selbstständigbleiben der Vielen ist die Schwere, der vollendete Begriff der Materie. Die Idee ist hier, als innere Identität, das Band der Nothwendigkeit für die materiellen Theile; und dennoch bleibt jeder absolut außer dem andern. Diese im absoluten Außereinander zerfleischte Idee ist der Fluch der Materie, die Unseligkeit ihrer Sehnsucht, nach einer Einheit zu streben, die sie doch ewig nie erreichen kann.

β. Indem das repellirende Eins zugleich viele Eins attrahirt, so setzt es sich als das Eine Eins derselben und schließt die andern ebenso Ein Eins bildenden Vielen als seine Grenze von sich aus. Die Materie, in welcher die Schwere zum Dasein gekommen ist, zersplittert sich also in viele Daseiende, die gleichgültig gegen einander sind und sich so nur nach quantitativen Unterschieden begrenzen; — die Massen, oder besondern Körper. Wegen des absoluten Andersseins derselben gegen einander sind die Vielen im Verhältniß der endlichen Mechanik nur

äußerlich auf einander bezogen. Wenn sie sich bewegen, sind sie durch ein Anderes in Bewegung gesetzt: und wenn sie in Ruhe sind, ebenfalls, nach dem Gesetze der Trägheit. Jene äußerliche Ursache der Bewegung heißt der Stoß, und das Resultat dieser Ruhe der Druck. Weil der Körper durch den andern Gewalt leidet, leistet er ihm Widerstand. Wie im logischen Mechanismus, gilt auch hier das Recht des Stärkern; und da diese Stärke nur auf größerer Quantität beruht, so wirft der größere Körper sich zu einem Centrum auf, welches das Eine Eins ist, worauf sich die vielen Körper als unselbstständige Massen beziehen müssen. Die Schwere macht sich hier als innere Bestimmung der Körper, im Gegensatz zu ihrer blos äußerlichen Mechanik, wieder geltend. Durch den Druck (oder das Hangen) ist der Körper vom Mittelpunkt der Erde entfernt; wird dies zufällige Hinderniß hinweggeräumt, so folgt er seinem freien innern Triebe, und strebt durch seine inwohnende Schwere dem Centralpunkt zu. Der Fall ist also eine relativ freie Bewegung. Er ist im Urtheil der Schwere die logische Copula, die den einzelnen Körper, als das Subject, unter sein allgemeines Centrum, als das Prädicat, subsumirt. Da der Fall mit der Unfreiheit beginnt, so ist der durchlaufene Raum der ersten Secunde nicht durch den Begriff der Bewegung, die ein Verhältniß von Raum und Zeit ist, bestimmt, sondern eine empirische Größe. Indem aber die Freiheit der Bewegung in der Folge eintritt, so muß sie sich auch ihrem Begriffe gemäß als das Werden der einfachen Zeit zum Raum darstellen. Dieses Werden, als ein immanentes, durch sich selbst hervorgebrachtes, kann nichts Anderes, als die Vervielfältigung der Zeit durch sich selbst sein. Mit andern Worten, das von Galilei gefundene Gesetz des Falls ist dies, daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der Zeiten verhalten. Der Wurf ist nur eine zufällige Verbindung von Stoß und Fall, wodurch zwar schon die Verständigkeit der geradlinigten Bewegung in eine durch diese entgegengesetzten Factoren gebildete Curve,

die Parabel, übergegangen ist, die sich aber noch nicht unendlich in sich zurückzubiegen und die äußersten Enden ihrer Schenkel zu verbinden vermag.

γ. Dies gelingt erst in der absoluten Mechanik oder der Astronomie, welche sich als die Lehre von den Maßen der Natur ergeben wird. Im Fall dominirte das Moment der Attraction. Ein Körper ist für sich und selbstständig, die andern unselbstständig und nur für Anderes. Das der Attraction entgegengesetzte Moment des abstracten Fürsichseins, als unendliche Repulsion der Materie festgehalten, hat am Sternenhimmel ein gesondertes Dasein. Der vollendete Begriff der Bewegung, wo Attraction und Repulsion in absoluter Identität und jede auf den Centralkörper bezogene Masse zugleich ein absolut selbstständiges Leben in sich hat, ist erst das Sonnensystem. Der Weg dazu, wo das Centrum noch kein realer Körper, sondern ein mathematischer Punkt ist, sind die Doppelsterne, die sich um einander bewegen. In der Bewegung der Körper des Sonnensystems ist das Suchen des Mittelpunkts untrennbar mit dem Fliehen desselben verbunden. Die Bewegung, in welcher Attraction und Repulsion auf diese Weise zu bloßen Momenten herabgesetzt sind, bildet eine in sich zurückkehrende Curve. Es ist falsch, diese Momente als selbstständige Kräfte zu fixiren: die Attraction als Centripetal-, die Repulsion als Centrifugal-Kraft. Jene identificirt man dann mit der Bewegung des Falls; wäre sie allein, so würde die Erde der Sonne in der Richtung des Radius zufallen. Um dies zu vermeiden, nimmt man einen ursprünglichen Stoß an, der die Körper in die Tangente geworfen habe. Weil sie aber immer aus der Tangente in den Radius, und aus dem Radius in die Tangente gezerrt werden: so nehmen sie die Curve, als die mittlere Proportionale dieser beiden Richtungen. Wir haben aber so eben gesehen, daß Stoß und Fall nur eine Parabel, deren Schenkel einander ins schlechte Unendliche entfliehen, zu bilden fähig sind. Auch macht einer solchen Theorie Rousseau die für dieselbe unbeantwortbare

Frage: Philosophe, montre moi la main qui a lancé les planètes sur la tengeante de leurs orbites. Es ist überhaupt ganz schief, die Verhältnisse der endlichen Mechanik, wie Stoß und Fall, auf die absolute Mechanik des Himmels anzuwenden. Stoß und Fall haben einen terminus a quo und ad quem; sie sind endlich, die Bewegung ist durch Anderes gesetzt. Hier aber haben wir immanenten Trieb, absolut freie Bewegung, die ihre Quelle in sich selbst hat: eine wahre Unendlichkeit, die zugleich vollkommen in sich beschlossen und bestimmt ist. Ein jedes sich selbst Bewegende ist ewig, ein perpetuum mobile. Die in sich zurückkehrende Curve hat keinen Anfang und kein Ende; in jedem Punkte ist Beides verbunden, und darum ist sie ewig, wie Alles, —

Wo der Anfang und das Ende
Sich in Eins zusammenschlingt.

Die von Keppler aufgestellten Gesetze der himmlischen Bewegung fließen nun nothwendig aus diesen Prämissen. $\alpha\alpha$) Weil absolut entgegengesetzte Momente in dieser Bewegung verbunden sind, so müssen Repulsion und Attraction, die Ruhe des Außereinander und die Bewegung zur Einheit, jetzt als Momente, aber auch nur als Momente, unterschieden werden. Jemehr die Körper sich dem Perihelium nähern, desto schneller wird ihre Bewegung, die in der Sonnennähe den höchsten Gipfel erreicht hat, und dann wieder zu größerer Langsamkeit umsetzt, welche, im Aphelium wiederum auf die Spitze getrieben, denselben Proceß von neuem beginnt. Der Centralkörper nimmt also den Einen Brennpunkt ein, und der andere Brennpunkt gehört dem Körper der Peripherie. Die Gestalt der Bahn ist daher, nach der ersten Kepplerischen Analogie, die Ellipse, oder die Eilinie. $\beta\beta$) Da der durchlaufene Raum keine gerade Linie, sondern eine in sich zurückgebogene Curve bildet, so kann er nur durch seine Beziehung auf den Mittelpunkt genau bestimmt werden; er ist also ein Verhältniß des Bogens zum Radius Vector. Die ungleichförmige Bewegung muß nun aber doch, in ihrem Dasein, als

Gleichheit erscheinen; denn sie ist, ungeachtet des in ihr erscheinenden Gegensatzes, dennoch die sich selbst verdoppelnde Einfachheit der Zeit. Die Zeit wird nicht mehr, wie im Fall, blos in einer geraden Linie als Raum zum Quadrat erhoben; sondern das realisirte Quadrat des Raums ist die Fläche. In gleichen Zeiten werden daher nach der zweiten Kepplerischen Analogie gleiche Flächen, d. h. gleiche Sectoren abgeschnitten. $\gamma\gamma$) Die Zeit ist auf diese Weise selbst keine empirische Größe mehr, wie im Fall, sondern als Quadrat gesetzt; sie kann sich nun zum ganzen Raum, d. h. zur Größe der Bahn oder zur Entfernung vom Centrum, nur durch Erhebung in die nächst höhere Potenz verhalten. Das sich durch sich selbst potenzirende Quadrat der Zeit ist der Cubus. Darin gründet die dritte Kepplerische Analogie, wonach die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Cubi der mittlern Entfernungen verhalten.

Zur Totalität des Sonnensystems gehört aber mehr, als blos das Verhältniß der Körper der Peripherie zum Centralkörper. Das Sonnensystem ist ein vollständiger Schluß, wo der Centralkörper, die Sonne, als der Körper der abstracten Allgemeinheit, sich auf die Körper der Einzelnheit, die Planeten, welche Centralkörper und peripherische Körper zugleich sind, durch den medius terminus der Körper der Besonderheit bezieht, die nur Körper der Peripherie, aber an die Extreme vertheilt sind (E—B—A). Der der Sonne zugehörige Theil der Mitte sind die Kometen: der den Planeten gehörende, die Monde. Ebenso ist der Planet aber auch die Mitte, weil er Centrum und Peripherie, und zwar in untrennbarer Einheit, ist (A—E—B). In Wahrheit endlich ist erst die Sonne der medius terminus, als der allgemeine Mittelpunkt des ganzen Systems (B—A—E). So erhalten die Figuren der Schlüsse eine inhaltsvollere Bedeutung, als in der formellen Logik, wo nur die erste Figur allgemeine Gültigkeit hat und richtige Schlüsse zu gewähren vermag. In der Sonne ist die Rotation um ihre eigene Axe für sich gesetzt,

als Zeichen ihrer Selbstständigkeit. Im Planeten ist die Rotation um sich (der Tag) völlig von der Rotation um die Sonne (das Jahr) unabhängig; wodurch der Planet sich auch von dieser Seite her als die wahre Totalität erweist. Im Monde dagegen ist die Rotation um die Axe ganz abhängig von der Rotation um den Planeten, und dauert ebenso lange; denn der Mond dreht dem Planeten immer dieselbe Seite zu, zum Beweise, daß ihm die Selbstständigkeit, sich von der Axe seines Centralkörpers loszureißen, gänzlich fehlt.

b. Hiermit ist das Sonnensystem zu qualitativen Unterschieden gekommen, und die Mechanik in die Physik übergegangen. Dem blos Massenhaften steht jetzt die Form, als das innere Wesen und der realisirte Einheitspunkt der Materie, gegenüber; und an die Stelle der Kategorien des Seins treten die Kategorien des Wesens.

α. Die allgemeinen Formen der Materie sind die allgemeinen Individualitäten der Physik.

א. Als freie Körperlichkeiten sind sie die qualitativ bestimmten Himmelskörper. Die Sonne und die Sterne, als reine Allgemeinheit und Identität mit sich selbst, sind die Körper der abstracten Identität, und somit des Lichts. Das Unglück der Schwere ist aufgelöst, und im absolut Leichten die existirende Einheit der Materie gesetzt. Die Körper des Gegensatzes sind der Komet als eine kernlose Dunstmasse, die oft auch wieder aus einander stäuben mag, und der Mond als der Körper der Starrheit, des Verbrennlichen: jener die Möglichkeit des Wassers, dieser des Feuers. Der Körper des Grundes endlich ist der Planet, die Erdigkeit, in welchem die übrigen Qualitäten als dessen Momente enthalten sind.

ב. Die so zu Momenten des Planeten herabgesetzten freien Qualitäten sind die physicalischen Elemente; der Planet ist daher erst wahrhaft Proceß, das realisirte, thätige Wesen, weil er eine Totalität von Unterschieden an sich, als dem zu Grunde

liegenden Substrate, darstellt. Das Moment der abstracten Identität, aber nicht mehr als passive Allgemeinheit, sondern als negative, verzehrende, auf die Besonderheit bezogene Allgemeinheit, ist die Luft, das verdachtlos schleichende Element. Die Elemente des Gegensatzes, als das für sich seiende, nicht mehr allgemeine, sondern individualisirte Verzehren, das im Verzehren sich selbst verzehrt, ist das Feuer: das gleichgültige Außereinanderfallen, das Wasser, als das Element der Neutralität. Die Erde endlich ist die feste Grundlage, an welcher diese Unterschiede in einander übergehen.

3. Die Manifestation dieses Umschlagens ist das Leben der Erde. Als innere Totalität erzeugt sie elastische Dämpfe im Erdbeben, Feuer in den Vulcanen, Wasser in den Quellen. Als existirender Gegensatz, spannt sie sich im meteorologischen Processe zu dem Extreme des Kometarischen in der Wolkenbildung, welcher die zu dem ausgetrockneten Krystall des Mondes gewordene Erde gegenübersteht. Die vollkommenste Auflösung dieses Gegensatzes, das Dürsten der heißen Erde, wie Euripides sagt, nach dem Quell der Wolke ist das Gewitter. Luft als Winde, Feuer als Blitz, Wasser als Regen treten hier in Kampf und wechseln mit einander ab. Die Atmosphäre geht in den Atmosphärilien sogar bis zur Bildung eines irdischen Kernes fort. Auch für die Würdigung dieser Phänomene darf die Elektricität der Stuben nicht auf die des Himmels übertragen werden, obgleich der Philosoph am wenigsten wird in Abrede stellen wollen, daß alle Naturerscheinungen dennoch einen gemeinsamen Quell haben.

β. Da die Erde als Grund die Totalität der Formen ist, so hat sie die Materie als die Grundlage der Formen an sich selbst. Die schwere Materie tritt daher in Beziehung zu der Formbestimmtheit und wird durch dieselbe modificirt. So haben wir den Kampf der Individualität mit der Schwere.

א. Im specifischen Gewicht bestimmt die Form durchaus die Masse, indem je nach der verschiedenen Intensität das

Verhältniß des Volumens zum Gewicht ein anderes ist; — die Dichtigkeit. Das Gold, welches neunzehnmal schwerer, als das Wasser ist, hat darum nicht neunzehnmal mehr Atome, das Wasser neunzehnmal mehr Poren; sondern das Verhältniß ist ganz dynamisch zu fassen. Der Raum ist in jedem Körper absolut erfüllt wegen seiner Continuität, aber die Raumerfüllung ist in dem Einen Körper intensiver, als in dem andern: wie im Wasser, das schwach mit blauer Farbe gefärbt ist, an jedem Punkte ebenso gut noch Farbe ist, als bei der dunkelsten Färbung.

2. Im mechanischen Verhältniß zweier Körper gegen einander bringt die Form gleichfalls einen Unterschied hervor. Das Insichsein jedes Körpers und der Widerstand gegen die Einwirkung des andern zeigt sich als eine durch seine Qualität bestimmte quantitative Cohärenz. Wenn nun dieser Grad des Widerstandes überwunden ist, und die Cohärenz des Körpers der Einwirkung des andern weichen muß: so gibt die in der Auflösung derselben zum Vorschein kommende innere Structur des Körpers seine Eigenthümlichkeit zu erkennen, indem er verschiedenartig bricht; — die qualitative Cohäsion. Der sich als Punktualität zersplitternde Körper besitzt Sprödigkeit: der die Linearität bewahrende, Zähigkeit: der sich als Fläche erhaltende Dehnbarkeit, worin die Cohäsion im Nachgeben doch zugleich gewissermaßen widersteht.

3. Die Wiederherstellung der Form aus dem mechanischen Eindruck des andern Körpers ist die Elasticität: das Herausspringen aber der Form aus diesem fremden Drucke und der Schrei ihres Entsetzens, der Klang: die gänzliche Auflösung endlich der Materialität und ihre absolute Weihe für die Manifestation der Form in ihr, die Wärme.

γ. Die schwere Materie, innerhalb der unorganischen Physik selbst den Bestimmungen der Form unterworfen und sich nach ihr sogar der Richtung der Schwere zuwider bildend, ist die totale Individualität oder die Gestalt.

א. Die allgemeine Bedingung der Gestalt, als die absolute Empfänglichkeit der Materie für die Form, ist die sich kugelnde Flüssigkeit, das Resultat der Wärme, die gestaltlose Gestalt. Dieser Möglichkeit der Gestalt steht die abstracte Thätigkeit des Gestaltens, das Ineinanderbewegen der Gegensätze, aber nur als abstracte Unruhe des Bewegens, die noch zu keinem Resultate kommt, gegenüber: der Magnetismus, die naive Darstellung der Idee im Materiellen. Entgegengesetztes eint sich, und Identisches flieht sich; und die wahre Identität erscheint nur als ein Mittleres außerhalb der Extreme. Nordpol, Südpol und Indifferenz-Punkt haben noch eine vereinzelte Existenz. Daß die bewegliche Linie des Magnetismus sich in die abgerundete Gestalt der Kugel versenkt, und somit eine regelmäßige Gestalt erzeugt, ist der Krystall, dessen einfachste Form das Frieren des Wassers ist, die Flucht der Wärme und mithin die wiederum negirte Auflösung der Gestalt.

ב. Die Gestalt, als Totalität der Unterschiede, hat die freien physicalischen Formen zu ihren Momenten herabgesetzt. Das Licht in jungfräulicher Berührung mit der Finsterniß erzeugt die Durchsichtigkeit des Krystalls, in absoluter Vermählung aber mit derselben die Farbe; diese ist das speculative Dritte, aus Licht und Finsterniß Entsprungene, wie Göthe den Alten zufolge behauptete, nicht, wie Newton wollte, ein aus dem abstracten Lichte Ausgeschiedenes. Denn das Licht, als abstracte Identität, enthält noch keine Unterschiede in sich: sondern findet sie nur außer sich, im Finstern. Das Licht als eine zur selbstständigen Materie gewordene Eigenschaft der Dinge ist das Metall, das geronnene Licht; aller Färbestoff hat eine metallische Grundlage. Die specificirte Luft des Körpers ist sein Geruch, und als selbstständige Materie der Schwefel: das specificirte Wasser der Geschmack, als selbstständige Materie aber das Salz. Die oberflächliche Spannung der Körper nach diesen ihren Gegensätzen der Gestaltung ist die Elektricität, welche auf der ganzen Oberfläche, wie der Magnetismus nur in

der Linie, wirkt. Entgegengesetztes Licht, Anfänge von Geruch und Geschmack sind die Wirkungen dieses Processes, gegen den sich aber der Körper noch in seiner Selbstständigkeit erhält.

3. Wenn die Elektricität der zerbrochene Magnetismus war, indem in ihr die entgegengesetzten Pole selbstständige Körper sind, an welche die positive und negative Elektricität vertheilt ist, und ebenso der Indifferenzpunkt, als die Explosion eines indifferenten Lichts, für sich existirt, so ist der chemische Proceß dagegen die Totalität des Gestaltens. Wir haben zwei selbstständige Körper, die mehr dem einen oder dem andern Extreme angehören, dem Metall oder dem Schwefel, sich in einem indifferenten Medium begegnen, und durch Aufgebung ihrer abstracten Einseitigkeit, in die sie das Medium zersetzen, zu einem dritten Körper sich verbinden, der die Totalität und Neutralität der Gegensätze ist; — der dynamische Proceß in seiner höchsten Vollendung. Der chemische Proceß verläuft sich in einer Stufenfolge mehrerer Momente. Die Spannung zweier differenter Metalle endet im Galvanismus mit der Oxydation der Einen Seite. Das Metall, als ein auf nassem Wege durch Zersetzung des Wassers Verkalktes, ist nun geeignet, Moment der Totalität des neutralen Körpers zu werden. Durch den Feuerproceß, welcher eine Zersetzung der Luft ist, wird ebenso die schwefelichte Seite auf trockenem Wege zur Säure begeistet. Die Identität des Alkali mit der Säure ist das Salz, die totale, durch Veränderung aller physicalischen Eigenschaften sich producirende Gestalt. Durch die Wahlverwandtschaft tauschen zwei Salze das eine ihrer Elemente gegen einander aus. Die weitern Processe sind der umgekehrte Weg: Rückgänge zu den Säuren, Alkalien und ihren Radicalen.

c. Daß nun diese Gestaltung und Wiederauflösung der Gestalt an einem und demselben Subjecte vorgehe, so daß nicht verschiedene Subjecte in successiven Absätzen verschiedene Producte erzeugen, sondern das Eine und selbe Subject, als Selbstzweck, Anfang, Mitte und Ende des Processes ist, und so nur sich selbst

producirt: ist das organische Naturproduct oder das Leben, welches die Organik betrachtet.

α. Im geologischen Organismus ist es wohl Ein Subject, das sich in seine Riesenglieder aus einander gelegt hat; auch ist es nicht in eine Vielheit von Processen aus einander gerissen. Aber das Subject selbst und sein Proceß fallen noch aus einander, indem der Proceß als ein vergangener erscheint, der sein Subject als das todte Residuum des Lebens, als die blos allgemeine Individualität der Erde, zurückgelassen hat, wie voraussetzt.

א. Das Urgebirge als das innere Knochengerüst dieses Organismus ist der erstarrte Krystall des Lebens, und als solcher eine Totalität von Bestimmungen. αα) Das Kerngestein, als der Granit und seine mannigfaltigen Formen und Abweichungen, ist der vollständige Krystall der Kieselformation, der (wenn wir nur die reinste Gestalt des Granits festhalten) im Quarz das Punktuelle, im Glimmer das Flächenhafte, im Feldspath das krystallinische Element ausgebildet hat. Denn die Unterschiede können, in diesem Außereinander des Lebens, nur Figurationen des Raumes sein. ββ) Das Schaalgestein oder Mittelgebirge, das erste Hervortreten der Thonformation, gehört der Fläche an, selber in den verschiedenen Formen des Urschiefers die drei räumlichen Unterschiede wiederholend. γγ) Das Uebergangsgestein endlich, welches in Punktualität sich verliert, ist das Hervortreten der Kalkformation, die Neutralität und Durchdringung dieser Momente, welche nichtsdestoweniger als Porphyr, Trapp, Marmor u. s. f. auch in dieser dritten Form die Totalität jener räumlichen Bestimmungen darstellt. Wegen des Neutralisirens der Gegensätze sind dieselben nicht mehr als Momente innerhalb der Einheit gehalten, sondern treten schon hier, später immer mehr, als abstracte Gegensätze außerhalb dieses steinigten Gebildes hervor, als Metalle, Schwefel, Krystalle, überhaupt alle Fossilien.

ב. Ueber diese vorausgesetzte Grundlage (subjectum) des Processes, welche als solche nicht in der Zeit entstanden ist,

sondern als Totalität gleichzeitiger Bestimmungen der Urzeit angehört, legten sich nun die Resultate eines vergangenen, durch den Gegensatz des Feuers und des Wassers hervorgerufenen Processes: die Flötzläger oder die secundären Bildungen. αα) Weil hier die Totalität der Bestimmungen in zeitliche Aufeinanderfolge aus einander gezogen ist, so lagerten sich die Massen unter den ganz abstracten räumlichen Bestimmungen ab. Die erste Wuth der stürmischen Wasser, welche die höchsten der Urzeit angehörigen Berggipfel der Erde zertrümmerte, erzeugte das Todtliegende, ein unordentliches Conglomerat, wo die Massen aus großen Bruchstücken der Berge bestehen, die in Weise der bloßen Punktualität an einander gefügt sind. Nachdem in dieser ersten Periode die Absetzung des Todtliegenden auf der gesammten Erde vor sich gegangen war, ein Beweis für die allgemeine Verbreitung des Neptunismus auf ihrer ganzen Oberfläche, der Vulcanismus sich dabei aber ebenso thätig zeigte, indem er die üppigste Vegetation des Nordens verschlang, während er im Süden ein vulcanisches Festland gebar: so spannte sich ββ) Neptunismus und Vulcanismus in den Gegensatz des Nord- und Südpols der Erde. Im Süden wüthete in dieser zweiten Evolution die ungeheuerste Kette von Vulcanen fort, während im Norden der Neptunismus bei ruhiger gewordenen Gewässern durch das langsamere Absetzen der eigentlichen Flötzläger überwog. Jetzt wurde das Süßwasser durch die ungeheuren Auflösungen, die es erhalten hatte, zum Salzwasser des heutigen Oceans, aus welchem sich allmälig, je nach der Schwere der Niederschläge, Sandsteinläger aus der Kieselerde, Thonläger aus der Thonerde, und Kalkläger aus der Kalkerde, die im Wasser aufgelöst waren, über die granitische Urfeste legten. Diese eigentlichen Flötzläger repräsentiren das abstracte Moment der flächenhaften Formationen. So stieg nach und nach das Land im Norden, und in gleichem Maße floß der Ocean nach Süden, wo die Flötzläger fehlen, zurück, bis γγ) in der dritten Entwickelung der

secundären Bildungen alle Momente, die im Granit an sich oder ursprünglich vereinigt waren, durch den wieder hervortretenden Zusammenstoß des Neptunismus und Vulcanismus aus ihrem abstracten Außereinander noch einmal sich in sich zusammennehmen, gegenseitig durchdringen, und so den nicht ursprünglichen, sondern hervorgebrachten Krystall des *Basaltes* bilden. Der Basalt ist die gesetzte Totalität des Steins; er ist über die ganze Erde verbreitet, und durchdrang und spaltete mit seinen Kegeln alle Formationen, wobei gleichzeitig der Vulcanismus neben und an die Stellen der ursprünglichen Spitzen neue Berggipfel und Ketten hervortrieb, und der Neptunismus durch Einschnitte in dieselben die Thäler bildete und an die Stelle der ursprünglichen Kessel setzte. Die breite Erdbrust des Nordens consolidirte sich; und die Vulkane des versunkenen Festlandes im Süden sind die Zeugen einer von den Wellen übermannten Welt.

2. Dieser Proceß ist aber im *aufgeschwemmten Lande*, oder den *tertiären Bildungen* noch ein gegenwärtiger. In ihnen ist das Subject des Processes wieder mit dem Processe selbst zusammengeschlossen: sie also ein so Ursprüngliches, als das Urgestein. Das Flächenhafte, welches die Hauptbestimmung der secundären Bildungen überhaupt war, läuft hier in allen den drei Formationen ins Punktuelle als Mergel, Torf, Muschlichtes aus, und hat sich jetzt zur gänzlichen Neutralität resumirt. Da nunmehr die Erde als thätige Totalität gesetzt ist, so ist das höchste Product des aufgeschwemmten Landes die fruchtbare Erde (humus), die aber, als zugleich das Erste, schon in der Urzeit den Urgebirgen auflag und z. B. im Süden noch in dieser Stunde unmittelbar aufliegt. Die Erde strebt aus sich selbst den Proceß der Lebendigkeit zu erzeugen, und den Leichnam des Lebens wieder aufzuerwecken. Ueberall bedeckt sich der nackte Felsen mit Moosen, das Meer blüht u. s. w. Das allgemeine Individuum ist durch die Durchdringung seiner Momente individuelles Leben geworden.

β. Die an jedem Punkte ausbrechende Lebendigkeit, das Pulluliren der Individualität, das Leben, als die Zersplitterung in eine unendliche Menge von Individuen, ist der vegetabilische Organismus. Jeder Theil der Pflanze ist das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Bestimmtheiten dieser Theile gegen einander sind gleichgültige: die Krone kann Wurzel, die Wurzel Krone werden. An dieser Identität festgehalten zu haben, ist der große Gedanke der Göthe'schen Metamorphose der Pflanze. Als diese Wiederholung ist die Pflanze im Wachsthum nur Production neuer Individuen, das Leben kommt in ihr stets außer sich; denn wahres Insichsein der Individualität erfordert absolute Einheit des Individuums. In der Pflanze fallen, wegen der Vielheit der sich an ihr erzeugenden Individuen, der Proceß des Individuums und der der Gattung noch zusammen; doch treten sie auch, als ein Ueberfluß der Natur, als unterschiedene Processe innerhalb desselben Individuums auf.

א. Der Gestaltungsproceß, als innerer Proceß des Individuums mit sich selbst, ist theils der Wachsthum der Pflanze und die fortgehende Erzeugung des Holzes in ihrer Verholzung, theils der Kreislauf des Lebenssaftes, theils die Erzeugung eines neuen Individuums als Knospe.

ב. Der Assimilationsproceß oder der Proceß nach Außen ist das Einsaugen der Elemente, des Lichts, der Luft und des Wassers, durch Blatt, Rinde und Wurzel, als eine noch nicht individualisirte Intussusception; woraus Farbe, Geruch und Geschmack entstehen.

ג. Der Gattungsproceß der Pflanze stellt sich in der Blüthe, der Frucht und dem an das Faulen der Frucht geknüpften Reifen des Samens im Kerne dar.

γ. Die Rückkehr des Organismus zur für sich seienden Einzelnheit ist der thierische Organismus; erst er hat unterbrochene Intussusception, freie Locomotion, Empfindung, und in seinen höhern Gebilden innere Wärme und Stimme.

א. Das Individuum als den Ausdruck des allgemeinen Typus des thierischen Organismus beschreibt die Anatomie und Physiologie. Die Dreiheit der Processe gewinnt erst hier ihre reale Bedeutung.

αα. Der Gestaltungs-Proceß beruht 1) auf den drei Momenten der Sensibilität als des Insichseins des Organismus, der Irritabilität als der Erregung durch ein Äußeres und der Einwirkung auf dasselbe, und der Reproduction als der Rückkehr des Organischen aus dem Anderssein zu sich selbst. Wie diese drei Bestimmungen flüssige Momente des Begriffs als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind: so sind sie 2) existirende Systeme, als Nerven-, Blut- und Verdauungssystem. Jedes dieser Systeme ist das Ganze, durchdringt den Organismus und ist an jedem Punkte desselben gegenwärtig. So ist erstens im Nervensystem die Sensibilität, als bloße Voraussetzung der Empfindung und abstractes empfindungsloses Insichsein des Organismus, das Knochensystem: als bezogen auf Außen nach dem Moment der Irritabilität, die Nerven der Sinne und des Gehirns: als Rückkehr der Sensibilität in sich zur Reproduction, die Ganglien des Unterleibes. Das Blutsystem ist zweitens der Mittelpunkt des ganzen Organismus. „Das Blut, die Identität aller Gegensätze, ist der fließende Leib, die Einheit des ganzen bildenden Lebens; alle Theile der ganzen Organisation stehen mit ihm in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung. Es ist der Grund, aus dem sich Alles hervorbildet, und in dem alle Theile wieder zu Grunde gehen. Es ist die ewige Wiederholung des Entstehens und Vergehens im Organismus selbst: man könnte sagen, die körperliche absolute Negativität.“ [1] Das Blutsystem in sich als Sensibilität ist die Muskel, das als Irritabilität nach Außen gewendete Blut das arterielle System, die reproductive Rückkehr des

[1] Schultz: Grundriß der Physiologie, S. 76.

Bluts zum Herzen das venöse System. Drittens ist das Verdauungssystem als Drüsen- und Hautsystem die unmittelbare Reproduction, als Verhältniß nach Außen das Lebersystem, und als Rückwirkung auf sich selbst der Darmkanal. Diese drei Systeme haben aber 3) in der äußern Gestalt des Thiers, das dadurch zum insectum wird, auch eine unterschiedene Existenz als Kopf-, Brust- und Unterleibshöhle, denen sich am Kopfe die Organe der Sensibilität, an der Brust die Hände als die Organe der Irritabilität, am Unterleib die Geschlechtstheile als die Organe der Reproduction anschließen.

ββ. Der durch die Irritabilität vermittelte Assimilations-Proceß ist erstens, als der Proceß der Sensibilität nach Außen, der theoretische Proceß der Sinne; zweitens, als irritabler Proceß, der praktische Proceß des Aus- und Einathmens durch das Lungensystem, — das Verhältniß zur Luft: so wie im Durste, zum Wasser. Der Assimilationsproceß als Reproduction ist drittens die Ernährung, welche die allgemeine Macht des Organischen übers Unorganische beweist, indem jenes dadurch sich als Selbstzweck zu erhalten im Stande ist. Die Speise, mit Speichel verbunden, wird unmittelbar in animalische Lymphe verwandelt, wenn auch zur eigentlichen Verdauung längere Zeit erforderlich ist. Die Galle als das animalische Feuer durch die Leber aus ihrem Insichgekehrtsein, welches sie in der Milz hatte, befreit, und zum thätigen Verzehren geeignet gemacht, ist der Zorn des Organischen, wodurch es alle in es gesetzte Fremdheit vertilgt. Der Schluß dieses Processes ist die Secretion, als das Ueberwinden und Fortschaffen der eigenen Mittel, welche das Organische aus sich selbst zu diesem Processe verwendet hatte.

γγ. Indem das Organische das Unorganische zu sich selbst gemacht hat, verhält es sich im Andern seiner nur zu sich selbst. Diese Rückkehr in sich ist der totale Proceß des Individuums, die verwirklichte Reproduction. Erstens wird das Unorganische

zu einem Mittel des Daseins für das Lebendige im Kunsttriebe umgestaltet: in der Metamorphose ist zweitens das Individuum selbst der Gegenstand des Bildens durch das Individuum; das Bewußtsein der Gattung tritt aber erst drittens im freien Verhältniß zweier Individuen als Gattungsproceß auf.

2. Die Idee des Organismus, die wir bisher als Urtypus des Individuums betrachteten, erscheint in ihrer Verwirklichung in ihre Momente aus einander gerissen; — die Zoologie. Die Reproduction, als die Totalität des Lebendigen, ist ihm das Nothwendigste, und kann nicht fehlen; sie erscheint im Polypen, der niedrigsten Stufe des Organismus, für sich, ohne Empfindung und freie Ortsveränderung. Doch auch, wo die Totalität der organischen Functionen schon gesetzt ist, erscheinen sie anfänglich noch nicht alle mit gleichem Rechte. αα) Die niedrigsten Thiere ermangeln noch der Rigidität eines Rückenwirbels oder Knochensystems; auf dieser Stufe stehen die Würmer, wo die innere Organisation, und die Insecten, wo die äußere Organisation überwiegt. ββ) Ferner kommt, wo diese beiden Seiten sich das Gleichgewicht halten, das Knochengerüst hinzu; statt des weißen Saftes tritt gefärbtes Blut ein, aber noch ist keine animalische Wärme und thierische Stimme vorhanden. Das sind die Fische und Amphibien. γγ) Wo alle diese Bestimmungen sich zeigen, haben wir die höchste Klasse, die Vögel und Säugethiere, anzuerkennen. Der Geschlechtsproceß ist in den letztern zum vollständigen Gefühl der Gattung geworden.

3. Die Medicin. Da das Individuum aber als natürliches, einzelnes der allgemeinen Idee der Gattung immer unangemessen bleiben muß, so geht es an dem Kampfe mit derselben unter; darin liegt die Nothwendigkeit der Krankheit und des Todes. Die Gesundheit, als das Flüssigsein der Functionen aller Glieder, ist zerstört, wenn Ein Glied sich von der Lebensthätigkeit des Ganzen isolirt und ein eigenes Leben für sich zu führen strebt. Der Organismus schließt sich dann gegen die

Außenwelt ab, lebt und zehrt nur von sich. Die Simultaneität der Functionen wird zu einer Succession, indem nach und nach, im Fieber, Frost als die Thätigkeit des Nervensystems, Hitze als die des Blutsystems, Schweiß als die der Reproduction hervorbrechen. Doch ist das Fieber auch das Zeichen der Krisis und der Besserung, indem die Succession immer noch auf Continuität der Functionen deutet. Die Arznei ist ein Gift (φάρμακον), ein Unverdauliches, um den Organismus aus seiner Melancholie heraus zu reißen und durch Erregung der schlafenden Kraft ihn wieder mit der Außenwelt in Berührung zu bringen. Die Lebenskraft muß sich durch diesen Reiz verdoppeln, um nicht nur ihr eigenes Insichsein, sondern ebenso das äußerlich Dargebotene zu überwinden. Und wenn diese doppelte Anstrengung ihr nicht mehr gelingt, so erfolgt der Tod.

3. Die Natur kommt nur bis zu dieser abstracten Negativität; die Idealität aller Momente liegt jenseits ihres selbstständigen Bestehens. Daß nun diese Idealität aller Momente zugleich die positive Einheit derselben sei, das ist der Geist. So ist die dritte Wissenschaft des Systems die Philosophie des Geistes, — der aus der Natur zurückkehrende, seiner selbst bewußte logische Gedanke. Im Gegensatz gegen die Natur steht der Geist unter der Kategorie der Freiheit. Die Gestaltungen des Geistes sind also nicht außer und neben einander; sondern er ist selbst der Proceß, der sie durchläuft und so zu ihrem concreten Ineinander gelangt. Als frei, ist er nichts unmittelbar Vorausgesetztes; er muß sich erst zu dem machen, was er ist: beginnt also mit seinem Verhältniß zur Natur, als ein einzelner individueller Geist, um sich darauf in seine wahre Substanz, welche der absolute allgemeine Geist ist, zu erheben.

a. Der subjective Geist, als herkommend aus der Natur, ist einerseits zwar die Idealität ihrer Bestimmungen, in welcher das allgemeine Leben der Natur zur Weltseele wird: andererseits aber noch durch die Natur zugleich als ein unmittelbar einzelner bestimmt.

α. Die **Anthropologie** betrachtet nun diese Naturbestimmtheit des Geistes. Um frei zu sein, beginnt er mit seiner Unfreiheit, aus der er sich nach und nach herauszuringen hat. So ist er noch nicht Geist, sondern **Seele**.

א. Das Erste sind die **natürlichen Qualitäten** des Geistes. Das Menschengeschlecht ist αα) ein solches durch das kosmische, siderische und tellurische Leben geworden. Die Stellung der Erde im Planetensystem ist vorzugsweise günstig, um diese zur Geburtsstätte des Geistes zu machen. Aber um dies zu sein, mußte sie dennoch ihre erste Natürlichkeit aufgeben, und durch die große Revolution, die sie betroffen, auch zum Wohnsitze des Geistes geeignet werden. In dieser Katastrophe ist es der **Geist des Menschengeschlechts** gewesen, der bewußtlos in den Tiefen der Erde gewühlt und sich sein Gehäuse gebildet hat; so daß lediglich für den psychologischen Standpunkt des subjectiven, bewußten Geistes das Menschengeschlecht als durch diese Revolution bestimmt erscheint (denn sie liegt jenseit des Bewußtseins): von einem höhern Standpunkte angesehen, ist diese Begebenheit aber vielmehr umgekehrt die durch den Geist selbst seiner Entwickelung nur vorausgeschickte Bedingung. Diese allgemeine Bestimmtheit des Geistes geht aber ββ) ferner zur Besonderheit über. Die Momente des Begriffs existiren als selbstständige Gestalten, und unterscheiden sich **zuerst** als die allgemeinen und nothwendigen **Racenunterschiede** des Menschengeschlechts: der **Neger**, oder der natürliche Geist als solcher; der **Mongole**, in welchem der Gegensatz des Geistes gegen seine Natürlichkeit zum Bewußtsein kommt; der **Kaukasier**, als der freie Geist. Diese großen Gruppen gehen **zweitens** in die zufällige Particularisirung der **Local- und Völker-Geister** aus einander. **Drittens** aber kehrt das Menschengeschlecht als geistiger Unterschied und lebendige Spannung in sich selbst aus jenen gleichgültigen, aus einander fallenden Verschiedenheiten in dem **Geschlechtsunterschied** zur Totalität in sich zurück: im

Weibe darstellend die natürliche Innigkeit des Gefühls; im Manne, die aus der Entzweiung des Gedankens wieder hergestellte geistige Einheit. $\gamma\gamma$) Die Naturbestimmtheit, als eine absolut einzelne, ist das Individuum, worin aber zugleich die gesetzte Totalität der Unterschiede zum Vorschein kommt, als Mannigfaltigkeit der Anlagen, Talente, als Genie, Temperamente, Idiosynkrasien u. s. f. Das sanguinische Temperament, als das genießende, worin die Einheit mit der Natur sich noch nicht aufgehoben hat, geht zu dem Gegensatze des passiven Insichgekehrtseins des Geistes im melancholischen, und seiner thätigen Wirksamkeit nach Außen im cholerischen fort. Die beruhigte Totalität und das seiner selbst gewisse Verhalten des freien Geistes, im Einwirken wie im Empfangen, ist das phlegmatische Temperament: die wahrhafte Individualität aber, das gleichmäßige Schweben aller dieser Unterschiede und das einseitige Hervortreten keines dieser Momente.

2. Da das Individuum Totalität ist, so ist es nicht an eine dieser Qualitäten gebunden, sondern zeigt den ersten Schimmer von Freiheit im Wechsel dieser festen Bestimmungen; — die natürlichen Veränderungen der Seele. $\alpha\alpha$) Der ein für alle Mal vorübergehende Wechsel ist der Verlauf der Lebensalter, wo das Individuum als Kind aus der genießenden Einheit mit der Natur, zur ersten Vorstellung der objectiven Welt in der Zucht und der Belehrung des Knaben, endlich aber mit der Vollendung des Jünglingsalters in einen ideellen Kampf des eigenen Innern und seiner Ideale gegen die vorhandene, durch dieselben aufzuhebende und umzugestaltende Wirklichkeit tritt. Der Mann stellt den wirklichen Kampf des Individuums mit der vorhandenen Welt dar; und erst er, nicht der Jüngling, der nur sich selber bildet, bringt sie damit wahrhaft weiter, indem er sich zugleich ihren Gesetzen unterwirft. Mit dem Aufheben dieses Gegensatzes und der Gewohnheit der Arbeit im ausgeführten Zwecke geht der Mann ins Greisenalter über, welches ihn

zu einer geistigen Versöhnung zurückführt. $\beta\beta$) Einen immer wiederkehrenden Wechsel zeigen die natürlichen Veränderungen im Gegensatz des Naturlebens gegen das geistige Leben, als Schlaf und Wachen. Daß aber das Naturleben nicht blos als Traum im Schlafe zum Bewußtsein kommt, sondern $\gamma\gamma$) beide Zustände sich zu durchdringen und Eins zu werden trachten, ist das magische Seelenleben. Unsere ganze Individualität ist ein Product unseres Zusammenhangs mit der Natur. Durch tausend Fäden sind wir an dieselbe geknüpft, und diese dunkeln Quellen bilden das Ansich unseres Geistes. Was im geistigen Bewußtsein sich in einer Succession von Zeitmomenten herauswickelt, das ist in diesem Knäuel unserer Existenz zusammengeflochten und nicht an das räumliche und zeitliche Außereinander gebunden. Indem dieses dumpfe Naturleben sich nun an den Tag des geistigen Bewußtseins drängt, so haben wir die Zustände des Ahnens, des thierischen Magnetismus u. s. f. In dem Letztern ist unser natürliches Leben als das Bewußtsein einer andern Person gesetzt, und so unser Sein, als ein gedoppeltes, an zwei Persönlichkeiten vertheilt. Die äußerste Zerrissenheit und Krankheit des Bewußtseins, wo diese zwei Persönlichkeiten sich im selben Individuum vereinen und in einander zu kneten suchen, ist die Verrücktheit.

3. Diese höchste Spitze des Zwiespalts ist aber zugleich das Umschlagen in die Einheit, und der Sieg des Geistes über das Natürliche, oder die Wirklichkeit der Seele im Leibe. Die Seele wohnt sich $\alpha\alpha$) durch Gewohnheit, Abhärtung, Geschicklichkeiten in den Leib ein, und wird in demselben, als ihrem Organe, wirklich. $\beta\beta$) Die gewordene und ruhende Wirklichkeit der Seele im Leibe beschreibt die Physiognomik. $\gamma\gamma$) Indem der Geist aber thätig bleibt, und diese fortgehende Verwirklichung des Geistes in dem Leibe auch zur Darstellung kommt: so haben wir theils den pathognomischen Ausdruck, theils die Gebährde.

β. Dadurch, daß der Geist die an ihm seiende leibliche Natur überwunden, und sich als freies Centrum in ihr constituirt hat, ist er nicht mehr in die Natur versenkt, wie diese sich ihm gleichfalls als eine freie gegenüberstellt; das Verhältniß des theoretischen Geistes, als des einen Theils der Psychologie. Der Geist weiß die Natur nunmehr als identisch mit sich: und diese Identität hat er nur zu setzen.

א. In der Sinnlichkeit erscheint diese Einheit als eine durch die Außenwelt hervorgebrachte. αα) In der Empfindung beginnen wir aber nicht mit diesem äußerlichen Verhältniß beider Seiten, sondern wir finden einen bestimmten Inhalt unmittelbar in unserm Geiste; Empfindendes und Empfundenes sind unmittelbar Eins, die Form des empfundenen Dinges erscheint als die eigene Bestimmung unseres Geistes. Die Totalität der Qualitäten der Natur entspricht der Fünfheit unserer Sinne: das Licht dem Auge, der Klang dem Ohr, die specificirte Luft dem Geruch, das specificirte Wasser dem Geschmack, die Gediegenheit der schweren Materie mit ihren gröbern Unterschieden dem Tastsinn. ββ) Daß das Empfindende und Empfundene nicht unmittelbar eins seien, sondern Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, Selbstbewußtsein und Bewußtsein aus einander treten, ist die Anschauung, — ein Bewußtwerden dessen, was in der Empfindung an sich vorhanden war. Das Ich ist das Allgemeine, das Angeschaute das Einzelne. Indem aber γγ) die Vielheit der Empfindungen ebenso objectiv zu Einer Einheit verbunden ist, als das Ich sie subjectiv in seine Allgemeinheit sammelt, so geht die Anschauung in die Wahrnehmung über.

ב. Dadurch, daß das Ding selbst ein Allgemeines geworden, ist es fähig in das Reich des Geistes aufgenommen zu werden. Der Geist kehrt sich von der Sinnlichkeit ab, und beschäftigt sich in der Einbildungskraft nur mit sich selbst. αα) Die sinnlichen Bilder kann er in der Erinnerung aus dem Schachte seines Innern wieder ans Bewußtsein hervorrufen, und sie durch

Vergleichung zu allgemeinen oder zu Vorstellungen im Vorstellungsvermögen erheben. ββ) Daß er für diese allgemeinen Vorstellungen sich wieder nach einem sinnlichen Bilde umsieht und die Bedeutung durch ein Symbol darstellt, welches in seiner Natürlichkeit den Inhalt der Bedeutung, so gut es geht, an sich trägt, ist das Geschäft der Phantasie. γγ) Wird der sinnliche Ausdruck der Vorstellungen nicht der Natur entlehnt, sondern aus der Willkür des Geistes selbst genommen, wobei das Natürliche nur als Medium, Element und Mittel erscheint: so haben wir die Sprache, die nichts Anderes ist, als das vollständige System der Zeichen für die Totalität unserer Vorstellungen. Das Aufbewahren dieser Zeichen nennen wir das Gedächtniß; daß aber der Geist sich selbst zu einer Reihe solcher Zeichen macht, ist das mechanische Gedächtniß, worin die äußerliche Objectivität des Zeichens und seine Bedeutung sich absolut durchdringen.

3. Die Bedeutung, die sich von ihrer Objectivität nicht mehr unterscheidet sondern eine Innerlichkeit ist, der selbst das Sein zukommt, ist das Denken. Es ist αα) als Verstand das Vermögen, die Vorstellungen unter die reinen Kategorien oder Begriffe zu subsumiren, indem es, durch Beobachtungen und Versuche, die Natur, in der Erfahrungserkenntniß, zu einem Reiche von Gesetzen erhebt. ββ) Die Beziehung des einzelnen Falls auf das allgemeine Gesetz ist die Urtheilskraft, welche entweder, als subsumirend, für einen ihr gegebenen einzelnen Fall nach dem im Reiche der Erfahrung ihm entsprechenden allgemeinen Gesetze forscht: oder aber, als beispielgebend, aus dem vorhandenen Gesetze einen demselben adäquaten Fall ableitet. γγ) Da auf diese Weise im Beispiel Einzelnheit und Allgemeinheit durch das Denken absolut identisch geworden sind, so haben wir die Vernunft, als die Selbstbewegung des Allgemeinen, welches im Herabsteigen zum Einzelnen nur mit sich selbst zusammengeht, und sich als speculatives Wissen erhält; — das Denken, das sich nun als alle Wirklichkeit weiß.

γ. Das Denken, welches auf diese Weise sich zur Quelle der Wirklichkeit macht, ist der Wille. Hier sind nicht mehr die Dinge, sondern der Geist ist der Maßstab; und damit sind wir zum zweiten Theil der Psychologie, zu der Lehre vom praktischen Geiste, gekommen.

א. Als sinnlicher Wille ist er αα) einerseits das praktische Gefühl, worin die Dinge, gegen den Maßstab des Geistes gehalten, entweder ihm entsprechen oder nicht: das Angenehme und Unangenehme. ββ) Dieser Wille ist damit der Trieb, diese Unangemessenheit aufzuheben: und γγ) als der ausschließliche Trieb, mit Hintansetzung jeder andern Befriedigung, so daß dieser bestimmte Trieb sich zum alleinigen und allgemeinen aufwirft, die Leidenschaft.

ב. Die Allgemeinheit, die auf diese Weise in die Einzelnheit des sinnlichen Willens gebracht worden, erhebt ihn in den reflectirenden Willen. αα) Der sinnliche Inhalt des Triebes ist noch nicht verschwunden; aber die Leidenschaft kann ihr Interesse, in welchen Trieb sie will, legen. ββ) Sie ist so die Willkür in der Wahl der Befriedigung der Triebe: damit aber nicht die wahre Freiheit, sondern vielmehr die Sklaverei des Menschen, indem er hierbei jedesmal einem Affecte dient. γγ) Die formelle Allgemeinheit des Denkens, in die sich dieser Stoff erhebt, ist die Glückseligkeit, der Versuch, durch Läuterung und Unterordnung der Triebe, sie sämmtlich zu befriedigen.

ג. Der wahrhaft freie Wille will nun aber in den Trieben nicht sie, sondern nur sich selbst verwirklichen. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist αα) die Person: gegen die ββ) die Sache etwas Unselbstständiges ist; so daß γγ) der Mensch auf herrenlose Sachen ein absolutes Zueignungsrecht hat.

b. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist der objective Geist, der Geist, der sich zu einem Reiche des Intelligibeln macht, welches die Substanz des subjectiven oder endlichen Geistes ist. Dieser beginnt somit, seine Endlichkeit, die nichts

Verennittendes, sondern vielmehr nur ein Durchgangspunkt ist, aufzulösen, und sich in die Ewigkeit des absolut allgemeinen Geistes zu versenken. Der objective Geist, als ein besonderer, ist der medius terminus zwischen diesen Extremen.

α. Die Person in der **Jurisprudenz**, א) unmittelbar in einer Sache verwirklicht, hat **Eigenthum**, das allgemeine Anerkanntsein der absolut ausschließlichen Persönlichkeit. ב) Die Vermittelung des Eigenthums durch den besondern Willen einer andern Person, wodurch Beider Wille zu einem gemeinsamen wird, ist der **Vertrag**. ג) Daß aber der Wille, als Willkür des Einzelnen, in sich selbst gegen den allgemeinen Willen gespannt ist und das Dasein des freien Willens aufhebt, ist das **Verbrechen**. Da aber die Aufhebung des freien Willens hier die eigene That des freien Willens ist, so hat der Verbrecher durch Aufhebung des freien Willens zugleich seinen eigenen freien Willen aufgehoben. Die **Wiedervergeltung**, welche der Quantität nach dem Verbrechen gleichkommen muß, ist nur die Manifestation dieser Dialektik des Verbrechens selbst. Doch da hier der allgemeine, die Wiedervergeltung vollziehende Wille noch nicht eine objective, sondern als **Rache** nur eine psychologische Existenz im Verletzten hat: so ist die Beurtheilung der Willkür desselben überlassen, damit aber selbst ein Unrecht, und so der Proceß der Rache ein unendlicher.

β. Das Recht hat also noch keine äußere, objective Existenz erhalten, sondern bleibt im Innern des Subjectes eingeschlossen. Das Dasein der Freiheit ist jetzt ihrem Begriffe adäquat geworden; und dies ist der Standpunkt der **Moral**. א) Das Subject hat das Recht, nur das als das Dasein seiner Freiheit anzuerkennen, was in seinem Innern vorher als solches mit Wissen und Wollen, als Vorsatz und Absicht, gegenwärtig war, oder (im Versehen) doch hätte sein sollen; — die **Zurechnung der menschlichen Handlungen**. Die menschliche Handlung ist auf diese Weise, ihrer Form nach, vollendet. ב) Das aber, um

weswillen sie vollführt wird, ist der Zweck, oder die materielle Absicht derselben. Die Thätigkeit will sich selbst befriedigen; und diese Befriedigung, als der allgemeine Zweck der Glückseligkeit, ist das Wohl des Einzelnen. Als vernünftiger Wille will der Einzelne aber nicht nur selbstsüchtig sein besonderes Wohl, sondern er continuirt sich in den Geist der Andern, und macht, als geselliges Wesen, ihre Zwecke zu den seinigen; er will das Wohl Anderer und Aller. a) Dem Wohl fehlt die Allgemeingültigkeit, welche dem Rechte zukommt: dem Rechte der bestimmte Inhalt des Zwecks, der im Wohle gegeben ist; das Recht, als strenges Recht, kann die Zwecke des Wohls verletzen. Daß nun das Recht zugleich als innerer, aus dem Subjecte fließender Zweck aufgefaßt werde, und dennoch seine Objectivität nicht verliere, ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt. *αα*) Das Gute, als unmittelbare Einheit des Triebes mit der Vernunft, so daß diese, als das Bestimmende, das mittlere Maß in der Befriedigung des Triebes setzt, ist die Tugend. *ββ*) Ebenso sind Trieb und Vernunft aber auch einander entgegengesetzt: der Trieb daher als ein Negatives gegen das Gute zu bestimmen. Das Gute, was um des Guten willen, mit Ausschließung des Triebes vollbracht wird, ist die Pflicht. Da aber das Gute nur am Triebe seinen Inhalt hat, so wird das pflichtmäßige Handeln, wenn es nicht ohne Inhalt bleiben will, zum Triebe zurückzukehren gezwungen. *γγ*) Der Trieb ist aber nun nicht mehr unmittelbar gut, sondern ebenso böse; und dem Gewissen des Subjects fällt es anheim zu entscheiden, welcher Trieb mit der Vernunft in Harmonie gesetzt werden kann, welcher nicht. Der Trieb an sich aber ist weder böse noch gut, weil er das blos Natürliche ist; er wird erst zu Beidem durch seine Entgegensetzung oder Unterordnung unter die Vernunft. Die Momente des Guten und Bösen sind also dieselben; aber durch das verschiedene Verhältniß, worein sie sich zu einander begeben, werden sie das Eine oder das Andere. Da aber die Uebereinstimmung,

als eine durch Freiheit zu erzeugende, nur aus dem vorhergehenden Kampfe und Widerspruche resultiren kann: so ist darin die Frage nach dem Ursprung des Bösen erledigt, und die Nothwendigkeit des Letztern dargethan.

γ. Das Gute, welches, in der grundlosen Entscheidung des Gewissens, auf dem Sprunge stand ins Böse überzugehen, erhält in der Sittlichkeit ein fest gegründetes, objectives Sein. Die Sitte ist sowohl das allgemeine Band, welches die Individuen mit der Nothwendigkeit des Rechtszustandes an einander kettet, als sie zugleich die innere Gesinnung und Substanz dieser Individuen ist. Sie wissen ihr wahrhaftes Sein als eine sittliche Macht, die ihr Thun regiert; und die Substanz des einzelnen Geistes entfaltet sich zu einem Kreise von sittlichen Mächten, worin eben der Volksgeist als eine Besonderung des allgemeinen Geistes die unterschiedenen Momente seines Daseins aus einander legt, der einzelne Geist aber seine schroffe Persönlichkeit aufgibt und sich in substantieller Identität mit den andern weiß.

א. Die erste noch an die Natur geknüpfte und von ihr ausgehende Verbindung ist die Familie. αα) Die Willkür zweier Personen hat in der Ehe sich zur sittlichen Einheit des Zwecks und Gemeinsamkeit des ganzen Lebens verschmolzen. Die Identität der Personen ist aber zunächst nur einerseits die äußerliche natürliche des Geschlechtsverhältnisses, andererseits die innerliche subjective der Empfindung in der Liebe. ββ) Das objective Dasein dieser Einheit ist das Kind, welches also das Pfand der Liebe ist, insofern beide Personen hier als Eine existiren. Diese Einheit der Person, in welcher das Kind zu den Eltern steht, begründet die väterliche Gewalt. γγ) Der Proceß der Familie ist aber, die Unselbstständigkeit der Person aufzuheben, und durch Erziehung das Kind zur Freiheit emporzubilden; womit die Auflösung der Familie verknüpft ist. Das geschwisterliche Verhältniß läßt, ungeachtet der Identität des Bluts, doch die gegenseitige Unabhängigkeit der Personen in der aufgelösten Familie zu.

2. Durch diese Selbstständigkeit werden die Personen fähig, neue Familien zu schließen; und so ergibt sich uns das Verhältniß mehrerer selbstständiger Familien, die, nach Außen durch den Familienvater repräsentirt, in das Verhältniß äußerer Nothwendigkeit treten; — die *bürgerliche Gesellschaft* in der *Gemeindeverfassung*. Die bewußte Gemeinsamkeit des Zwecks ist verschwunden, denn jede Familie sorgt nur für ihre eigene Erhaltung; die Einheit, die sie verbindet, ist also zu einem ihnen selber unbewußten Bande geworden, das nur ihr inneres Ansich ausmacht. αα) Indem nämlich jede Familie für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Arbeit sorgt, producirt sie damit zugleich die Mittel für die Befriedigung Aller; so schlägt die Selbstsucht bewußtlos in die Geselligkeit um, und der moralische Zweck des gegenseitigen Wohls findet sich erst hier vollständig erreicht. Die Gewinnung der rohen Producte der Natur ist die Arbeit der sich mehr in selbstständige Familien vereinzelnden *ländlichen Gemeinde*, oder des in einfacherer Sitte verbleibenden *Bauernstandes*: die Verarbeitung und Formgebung der Naturerzeugnisse bleibt dagegen die Sache des *Handwerkers*, und überhaupt des sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verfeinerung durch die Bildung besondernden *städtischen Gewerbes*; der *allgemeine Stand* endlich sorgt für die Befriedigung nicht der natürlichen, sondern der geistigen Bedürfnisse. ββ) Das bewußte Hervortreten jenes allgemeinen Bandes, in dieser gegenseitigen Verschränkung und Abhängigkeit der Stände unter einander, ist das Recht als geltendes und durch die richterliche Gewalt geschütztes; — die *Rechtspflege*, deren Garantie die Oeffentlichkeit und als Ergänzung des mangelnden Eingeständnisses das *Geschwornengericht* ist, indem nur auf diese Weise das Recht als die innere Substanz der Individuen zu deren Mit-Wissen und Wollen gelangen kann. γγ) Daß die öffentliche Macht das Recht aber nicht blos aus seiner Verletzung durch den Urtheilsspruch und die Strafe wieder herstelle (was

ja auch manchmal unmöglich ist), sondern lieber diese Verletzung verhüte, und ebenso positiv das Wohl als Wohl der Individuen befördere, indem sie den es gefährdenden Zufälligkeiten zuvorkommt, bildet die Aufgabe der Polizei.

3. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich hiermit aus der Zersplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des sittlichen Zwecks wieder emporgeschwungen hat, ist der Staat, der Geist des Volkes, die sich wissende Substanz der Individuen, die nur die Accidenzien dieser Substanz sind, wenn diese gleich wiederum lediglich an der Gesinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die logische Kategorie des Lebens, die am natürlichen Organismus hervortrat, macht auch die Grundlage des Staatsorganismus aus, der also in einem Ineinandergreifen von Functionen besteht, welche in der vollendetsten Verfassung, der repräsentativen, auch ihre für sich ausgebildeten, ob schon in der Gesundheit des Staats absolut mit einander harmonirenden Organe besitzen. αα) Den innern Gestaltungsproceß dieses allgemeinen Volksindividuums stellt das Staatsrecht dar. Der allgemeine Blutumlauf, die Substanz des Volkes als eine allgemeine, kommt erstens im kirchlichen Leben zum Bewußtsein. Die Totalität der sich besondernden Functionen des Staatslebens ist zweitens in der Civilverfassung einerseits das bestimmte Aussprechen des allgemeinen Willens als eines allgemeinen in der gesetzgebenden Gewalt, woran auch die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, als die Stände der physischen Bedürfnisse und als der Stand der geistigen Bedürfnisse in zwei Kammern gesondert, Theil nehmen. Das andere Moment ist die Subsumtion des besondern Falls unter das allgemeine Gesetz, die Regierungsgewalt, welche in den Händen der Beamten, als des allgemeinen Standes, liegt. Das letzte Moment endlich ist die Ausführung des Gesetzes im Einzelnen, die executive Gewalt, wo der Staat als wollend durch Ein lebendiges Individuum (denn nur die Individualität

kann wollen) repräsentirt wird. Diese Gewalt steht auch drittens da, wo der Volksgeist sich als thätige Individualität nach Außen wendet und alle unterschiedenen Functionen in die Idealität und Flüssigkeit seiner Souverainetät zurücknimmt, an der Spitze der militärischen Macht. ββ) Das Volk, als ein besonderer Geist, setzt sich damit in Verhältniß zu andern Völkergeistern, die im Völkerrechte als selbstständige Personen keine höhere Autorität über sich anerkennen, sondern, in Rücksicht auf die allgemeine Freiheit jedes Volkes, nur die Forderung an einander haben, ihre Selbstständigkeit durch Nichtintervention gegenseitig zu respectiren: für den besondern Inhalt ihrer Rechte Verträge schließen können: und, insofern sie ihre Rechte durch einander gekränkt glauben, nun als Einzelne gegen einander durch die Rache im Kriegszustande die Ausgleichung ihrer Zwistigkeiten herbeiführen müssen. γγ) Das höhere Interesse des Weltgeistes im Kriege ist die Auflösung der Völkergeister, insofern sie das Vernunftrecht und den Vernunftstaat noch nicht in sich zur vollständigen Verwirklichung gebracht haben. Die Dialektik der Völkergeister, auf daß die Idee des Staats aus diesem Kampfe derselben hervorgehe, ist die Weltgeschichte, in welcher, als dem Weltgerichte, der Weltgeist sein höchstes Recht ausübt.

c. Dieser Proceß bringt zugleich den absoluten Geist zum Bewußtsein seiner selbst, der den Schein seines durch die zeitliche Entwickelung Gewordenseins ebenso wieder aufhebt, und die zuletzt hervortretende Identität seiner mit dem einzelnen Geiste zugleich als das absolute prius weiß. Dem Individuum sind somit die Tiefen der Gottheit aufgeschlossen, es erkennt den Plan Gottes; und jenes Wissen des Weltgeistes von sich selbst ist das eigene sich als aufgehobenes Moment in ihm Wissen des Subjects.

α. In der Aesthetik erscheint der absolute Geist noch in einzelner, sinnlicher Gestalt.

ℵ. Die Kunst ist im Allgemeinen die höchste Verklärung der Natur, als eines Symbols der Gottheit; die Idee, als

Ideal, ist in der Kunst in unmittelbarer Gegenwart erschienen. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; sondern es ist lediglich die productive Phantasie des künstlerischen Genie's, so wie die Anschauung des Betrachters eines Kunstwerkes, in welchen das Göttliche erst Dasein hat, und durch welche der äußerliche Stoff, der Marmor oder die Leinwand, erst zur Erscheinung des Göttlichen begeistet wird.

2. In der Kunst zeigt sich also ein Ringen des Ideals mit einem äußerlichen Stoffe; und die verschiedenen Weisen, wie die Verknüpfung dieser beiden Seiten zu Stande kommt, gibt die besondern Kunstformen. αα) In der symbolischen Kunstform überwiegt noch der Stoff; der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darstellung zu bringen. Die Bedeutung ist also noch nicht mit Klarheit im Stoffe ausgedrückt; und um nur einigermaßen seines Stoffs Meister werden zu können, muß der Gedanke dessen Gestalten verzerren, und ins Maßlose erweitern. ββ) In der klassischen Kunstform hat im Gegentheil das Ideal in dem Stoffe sein adäquates Dasein errungen; Inhalt und Form sind einander absolut angemessen. Wegen des Hinausstrebens des Gedankens über den Stoff in der symbolischen Kunst, ist ihr mehr die Erhabenheit eigen: wegen der beruhigten Gegenwart des Ideals im Stoff, kommt der klassischen Kunst mehr die Schönheit zu. γγ) Wo endlich der Geist überwiegt, und der Stoff zu einem bloßen Schein und Zeichen wird, durch das der Geist überall hindurchbricht, und, wie in der symbolischen Kunstform, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, über das Material hinausstrebt, haben wir die romantische Kunstform. Die von der symbolischen Kunst blos gesuchte Einheit der innern Bedeutung und äußern Gestalt wird von der klassischen gefunden, und von der romantischen wieder überschritten.

3. Die Mannigfaltigkeit des Materials, in welchem das

β. Dadurch, daß der Geist die an ihm seiende leibliche Natur überwunden, und sich als freies Centrum in ihr constituirt hat, ist er nicht mehr in die Natur versenkt, wie diese sich ihm gleichfalls als eine freie gegenüberstellt; das Verhältniß des theoretischen Geistes, als des einen Theils der Psychologie. Der Geist weiß die Natur nunmehr als identisch mit sich: und diese Identität hat er nur zu setzen.

א. In der Sinnlichkeit erscheint diese Einheit als eine durch die Außenwelt hervorgebrachte. *αα*) In der Empfindung beginnen wir aber nicht mit diesem äußerlichen Verhältniß beider Seiten, sondern wir finden einen bestimmten Inhalt unmittelbar in unserm Geiste; Empfindendes und Empfundenes sind unmittelbar Eins, die Form des empfundenen Dinges erscheint als die eigene Bestimmung unseres Geistes. Die Totalität der Qualitäten der Natur entspricht der Fünfheit unserer Sinne: das Licht dem Auge, der Klang dem Ohr, die specificirte Luft dem Geruch, das specificirte Wasser dem Geschmack, die Gediegenheit der schweren Materie mit ihren gröbern Unterschieden dem Tastsinn. *ββ*) Daß das Empfindende und Empfundene nicht unmittelbar eins seien, sondern Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, Selbstbewußtsein und Bewußtsein aus einander treten, ist die Anschauung, — ein Bewußtwerden dessen, was in der Empfindung an sich vorhanden war. Das Ich ist das Allgemeine, das Angeschaute das Einzelne. Indem aber *γγ*) die Vielheit der Empfindungen ebenso objectiv zu Einer Einheit verbunden ist, als das Ich sie subjectiv in seine Allgemeinheit sammelt, so geht die Anschauung in die Wahrnehmung über.

ב. Dadurch, daß das Ding selbst ein Allgemeines geworden, ist es fähig in das Reich des Geistes aufgenommen zu werden. Der Geist kehrt sich von der Sinnlichkeit ab, und beschäftigt sich in der Einbildungskraft nur mit sich selbst. *αα*) Die sinnlichen Bilder kann er in der Erinnerung aus dem Schachte seines Innern wieder ans Bewußtsein hervorrufen, und sie durch

Vergleichung zu allgemeinen oder zu Vorstellungen im Vorstellungsvermögen erheben. $\beta\beta$) Daß er für diese allgemeinen Vorstellungen sich wieder nach einem sinnlichen Bilde umsieht und die Bedeutung durch ein Symbol darstellt, welches in seiner Natürlichkeit den Inhalt der Bedeutung, so gut es geht, an sich trägt, ist das Geschäft der Phantasie. $\gamma\gamma$) Wird der sinnliche Ausdruck der Vorstellungen nicht der Natur entlehnt, sondern aus der Willkür des Geistes selbst genommen, wobei das Natürliche nur als Medium, Element und Mittel erscheint: so haben wir die Sprache, die nichts Anderes ist, als das vollständige System der Zeichen für die Totalität unserer Vorstellungen. Das Aufbewahren dieser Zeichen nennen wir das Gedächtniß; daß aber der Geist sich selbst zu einer Reihe solcher Zeichen macht, ist das mechanische Gedächtniß, worin die äußerliche Objectivität des Zeichens und seine Bedeutung sich absolut durchdringen.

3. Die Bedeutung, die sich von ihrer Objectivität nicht mehr unterscheidet sondern eine Innerlichkeit ist, der selbst das Sein zukommt, ist das Denken. Es ist $\alpha\alpha$) als Verstand das Vermögen, die Vorstellungen unter die reinen Kategorien oder Begriffe zu subsumiren, indem es, durch Beobachtungen und Versuche, die Natur, in der Erfahrungserkenntniß, zu einem Reiche von Gesetzen erhebt. $\beta\beta$) Die Beziehung des einzelnen Falls auf das allgemeine Gesetz ist die Urtheilskraft, welche entweder, als subsumirend, für einen ihr gegebenen einzelnen Fall nach dem im Reiche der Erfahrung ihm entsprechenden allgemeinen Gesetze forscht: oder aber, als beispielgebend, aus dem vorhandenen Gesetze einen demselben adäquaten Fall ableitet. $\gamma\gamma$) Da auf diese Weise im Beispiel Einzelnheit und Allgemeinheit durch das Denken absolut identisch geworden sind, so haben wir die Vernunft, als die Selbstbewegung des Allgemeinen, welches im Herabsteigen zum Einzelnen nur mit sich selbst zusammengeht, und sich als speculatives Wissen erhält; — das Denken, das sich nun als alle Wirklichkeit weiß.

γ. Das Denken, welches auf diese Weise sich zur Quelle der Wirklichkeit macht, ist der Wille. Hier sind nicht mehr die Dinge, sondern der Geist ist der Maßstab; und damit sind wir zum zweiten Theil der Psychologie, zu der Lehre vom praktischen Geiste, gekommen.

א. Als sinnlicher Wille ist er αα) einerseits das praktische Gefühl, worin die Dinge, gegen den Maßstab des Geistes gehalten, entweder ihm entsprechen oder nicht: das Angenehme und Unangenehme. ββ) Dieser Wille ist damit der Trieb, diese Unangemessenheit aufzuheben: und γγ) als der ausschließliche Trieb, mit Hintansetzung jeder andern Befriedigung, so daß dieser bestimmte Trieb sich zum alleinigen und allgemeinen aufwirft, die Leidenschaft.

ב. Die Allgemeinheit, die auf diese Weise in die Einzelnheit des sinnlichen Willens gebracht worden, erhebt ihn in den reflectirenden Willen. αα) Der sinnliche Inhalt des Triebes ist noch nicht verschwunden; aber die Leidenschaft kann ihr Interesse, in welchen Trieb sie will, legen. ββ) Sie ist so die Willkür in der Wahl der Befriedigung der Triebe: damit aber nicht die wahre Freiheit, sondern vielmehr die Sklaverei des Menschen, indem er hierbei jedesmal einem Affecte dient. γγ) Die formelle Allgemeinheit des Denkens, in die sich dieser Stoff erhebt, ist die Glückseligkeit, der Versuch, durch Läuterung und Unterordnung der Triebe, sie sämmtlich zu befriedigen.

ג. Der wahrhaft freie Wille will nun aber in den Trieben nicht sie, sondern nur sich selbst verwirklichen. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist αα) die Person: gegen die ββ) die Sache etwas Unselbstständiges ist; so daß γγ) der Mensch auf herrenlose Sachen ein absolutes Zueignungsrecht hat.

b. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist der objective Geist, der Geist, der sich zu einem Reiche des Intelligibeln macht, welches die Substanz des subjectiven oder endlichen Geistes ist. Dieser beginnt somit, seine Endlichkeit, die nichts

Perennirendes, sondern vielmehr nur ein Durchgangspunkt ist, aufzulösen, und sich in die Ewigkeit des absolut allgemeinen Geistes zu versenken. Der objective Geist, als ein besonderer, ist der medius terminus zwischen diesen Extremen.

α. Die Person in der Jurisprudenz, א) unmittelbar in einer Sache verwirklicht, hat Eigenthum, das allgemeine Anerkanntsein der absolut ausschließlichen Persönlichkeit. ב) Die Vermittelung des Eigenthums durch den besondern Willen einer andern Person, wodurch Beider Wille zu einem gemeinsamen wird, ist der Vertrag. ג) Daß aber der Wille, als Willkür des Einzelnen, in sich selbst gegen den allgemeinen Willen gespannt ist und das Dasein des freien Willens aufhebt, ist das Verbrechen. Da aber die Aufhebung des freien Willens hier die eigene That des freien Willens ist, so hat der Verbrecher durch Aufhebung des freien Willens zugleich seinen eigenen freien Willen aufgehoben. Die Wiedervergeltung, welche der Quantität nach dem Verbrechen gleichkommen muß, ist nur die Manifestation dieser Dialektik des Verbrechens selbst. Doch da hier der allgemeine, die Wiedervergeltung vollziehende Wille noch nicht eine objective, sondern als Rache nur eine psychologische Existenz im Verletzten hat: so ist die Beurtheilung der Willkür desselben überlassen, damit aber selbst ein Unrecht, und so der Proceß der Rache ein unendlicher.

β. Das Recht hat also noch keine äußere, objective Existenz erhalten, sondern bleibt im Innern des Subjectes eingeschlossen. Das Dasein der Freiheit ist jetzt ihrem Begriffe adäquat geworden; und dies ist der Standpunkt der Moral. א) Das Subject hat das Recht, nur das als das Dasein seiner Freiheit anzuerkennen, was in seinem Innern vorher als solches mit Wissen und Wollen, als Vorsatz und Absicht, gegenwärtig war, oder (im Versehen) doch hätte sein sollen; — die Zurechnung der menschlichen Handlungen. Die menschliche Handlung ist auf diese Weise, ihrer Form nach, vollendet. ב) Das aber, um

weswillen sie vollführt wird, ist der Zweck, oder die materielle Absicht derselben. Die Thätigkeit will sich selbst befriedigen; und diese Befriedigung, als der allgemeine Zweck der Glückseligkeit, ist das Wohl des Einzelnen. Als vernünftiger Wille will der Einzelne aber nicht nur selbstsüchtig sein besonderes Wohl, sondern er continuirt sich in den Geist der Andern, und macht, als geselliges Wesen, ihre Zwecke zu den seinigen; er will das Wohl Anderer und Aller. ג) Dem Wohl fehlt die Allgemeingültigkeit, welche dem Rechte zukommt: dem Rechte der bestimmte Inhalt des Zwecks, der im Wohle gegeben ist; das Recht, als strenges Recht, kann die Zwecke des Wohls verletzen. Daß nun das Recht zugleich als innerer, aus dem Subjecte fließender Zweck aufgefaßt werde, und dennoch seine Objectivität nicht verliere, ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt. $\alpha\alpha$) Das Gute, als unmittelbare Einheit des Triebes mit der Vernunft, so daß diese, als das Bestimmende, das mittlere Maß in der Befriedigung des Triebes setzt, ist die Tugend. $\beta\beta$) Ebenso sind Trieb und Vernunft aber auch einander entgegengesetzt: der Trieb daher als ein Negatives gegen das Gute zu bestimmen. Das Gute, was um des Guten willen, mit Ausschließung des Triebes vollbracht wird, ist die Pflicht. Da aber das Gute nur am Triebe seinen Inhalt hat, so wird das pflichtmäßige Handeln, wenn es nicht ohne Inhalt bleiben will, zum Triebe zurückzukehren gezwungen. $\gamma\gamma$) Der Trieb ist aber nun nicht mehr unmittelbar gut, sondern ebenso böse; und dem Gewissen des Subjects fällt es anheim zu entscheiden, welcher Trieb mit der Vernunft in Harmonie gesetzt werden kann, welcher nicht. Der Trieb an sich aber ist weder böse noch gut, weil er das blos Natürliche ist; er wird erst zu Beidem durch seine Entgegensetzung oder Unterordnung unter die Vernunft. Die Momente des Guten und Bösen sind also dieselben; aber durch das verschiedene Verhältniß, worein sie sich zu einander begeben, werden sie das Eine oder das Andere. Da aber die Uebereinstimmung

als eine durch Freiheit zu erzeugende, nur aus dem vorhergehenden Kampfe und Widerspruche resultiren kann: so ist darin die Frage nach dem Ursprung des Bösen erledigt, und die Nothwendigkeit des Letztern dargethan.

γ. Das Gute, welches, in der grundlosen Entscheidung des Gewissens, auf dem Sprunge stand ins Böse überzugehen, erhält in der Sittlichkeit ein fest gegründetes, objectives Sein. Die Sitte ist sowohl das allgemeine Band, welches die Individuen mit der Nothwendigkeit des Rechtszustandes an einander kettet, als sie zugleich die innere Gesinnung und Substanz dieser Individuen ist. Sie wissen ihr wahrhaftes Sein als eine sittliche Macht, die ihr Thun regiert; und die Substanz des einzelnen Geistes entfaltet sich zu einem Kreise von sittlichen Mächten, worin eben der Volksgeist als eine Besonderung des allgemeinen Geistes die unterschiedenen Momente seines Daseins aus einander legt, der einzelne Geist aber seine schroffe Persönlichkeit aufgibt und sich in substantieller Identität mit den andern weiß.

א. Die erste noch an die Natur geknüpfte und von ihr ausgehende Verbindung ist die Familie. αα) Die Willkür zweier Personen hat in der Ehe sich zur sittlichen Einheit des Zwecks und Gemeinsamkeit des ganzen Lebens verschmolzen. Die Identität der Personen ist aber zunächst nur einerseits die äußerliche natürliche des Geschlechtsverhältnisses, andererseits die innerliche subjective der Empfindung in der Liebe. ββ) Das objective Dasein dieser Einheit ist das Kind, welches also das Pfand der Liebe ist, insofern beide Personen hier als Eine existiren. Diese Einheit der Person, in welcher das Kind zu den Eltern steht, begründet die väterliche Gewalt. γγ) Der Proceß der Familie ist aber, die Unselbstständigkeit der Person aufzuheben, und durch Erziehung das Kind zur Freiheit emporzubilden; womit die Auflösung der Familie verknüpft ist. Das geschwisterliche Verhältniß läßt, ungeachtet der Identität des Bluts, doch die gegenseitige Unabhängigkeit der Personen in der aufgelösten Familie zu.

2. Durch diese Selbstständigkeit werden die Personen fähig, neue Familien zu schließen; und so ergibt sich uns das Verhältniß mehrerer selbstständiger Familien, die, nach Außen durch den Familienvater repräsentirt, in das Verhältniß äußerer Nothwendigkeit treten; — die bürgerliche Gesellschaft in der Gemeindeverfassung. Die bewußte Gemeinsamkeit des Zwecks ist verschwunden, denn jede Familie sorgt nur für ihre eigene Erhaltung; die Einheit, die sie verbindet, ist also zu einem ihnen selber unbewußten Bande geworden, das nur ihr inneres Ansich ausmacht. $\alpha\alpha$) Indem nämlich jede Familie für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Arbeit sorgt, producirt sie damit zugleich die Mittel für die Befriedigung Aller; so schlägt die Selbstsucht bewußtlos in die Geselligkeit um, und der moralische Zweck des gegenseitigen Wohls findet sich erst hier vollständig erreicht. Die Gewinnung der rohen Producte der Natur ist die Arbeit der sich mehr in selbstständige Familien vereinzelnden ländlichen Gemeinde, oder des in einfacherer Sitte verbleibenden Bauernstandes: die Verarbeitung und Formgebung der Naturerzeugnisse bleibt dagegen die Sache des Handwerkers, und überhaupt des sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verfeinerung durch die Bildung besondernden städtischen Gewerbes; der allgemeine Stand endlich sorgt für die Befriedigung nicht der natürlichen, sondern der geistigen Bedürfnisse. $\beta\beta$) Das bewußte Hervortreten jenes allgemeinen Bandes, in dieser gegenseitigen Verschränkung und Abhängigkeit der Stände unter einander, ist das Recht als geltendes und durch die richterliche Gewalt geschütztes; — die Rechtspflege, deren Garantie die Oeffentlichkeit und als Ergänzung des mangelnden Eingeständnisses das Geschwornengericht ist, indem nur auf diese Weise das Recht als die innere Substanz der Individuen zu deren Mit-Wissen und Wollen gelangen kann. $\gamma\gamma$) Daß die öffentliche Macht das Recht aber nicht blos aus seiner Verletzung durch den Urtheilsspruch und die Strafe wieder herstelle (was

ja auch manchmal unmöglich ist), sondern lieber diese Verletzung verhüte, und ebenso positiv das Wohl als Wohl der Individuen befördert, indem sie den es gefährdenden Zufälligkeiten zuvorkommt, bildet die Aufgabe der Polizei.

3. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich hiermit aus der Zersplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des sittlichen Zwecks wieder emporgeschwungen hat, ist der Staat, der Geist des Volkes, die sich wissende Substanz der Individuen, die nur die Accidenzien dieser Substanz sind, wenn diese gleich wiederum lediglich an der Gesinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die logische Kategorie des Lebens, die am natürlichen Organismus hervortrat, macht auch die Grundlage des Staatsorganismus aus, der also in einem Ineinandergreifen von Functionen besteht, welche in der vollendetsten Verfassung, der repräsentativen, auch ihre für sich ausgebildeten, ob schon in der Gesundheit des Staats absolut mit einander harmonirenden Organe besitzen. αα) Den innern Gestaltungsproceß dieses allgemeinen Volksindividuums stellt das Staatsrecht dar. Der allgemeine Blutumlauf, die Substanz des Volkes als eine allgemeine, kommt erstens im kirchlichen Leben zum Bewußtsein. Die Totalität der sich besondernden Functionen des Staatslebens ist zweitens in der Civilverfassung einerseits das bestimmte Aussprechen des allgemeinen Willens als eines allgemeinen in der gesetzgebenden Gewalt, woran auch die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, als die Stände der physischen Bedürfnisse und als der Stand der geistigen Bedürfnisse in zwei Kammern gesondert, Theil nehmen. Das andere Moment ist die Subsumtion des besondern Falls unter das allgemeine Gesetz, die Regierungsgewalt, welche in den Händen der Beamten, als des allgemeinen Standes, liegt. Das letzte Moment endlich ist die Ausführung des Gesetzes im Einzelnen, die executive Gewalt, wo der Staat als wollend durch Ein lebendiges Individuum (denn nur die Individualität

kann wollen) repräsentirt wird. Diese Gewalt steht auch drittens da, wo der Volksgeist sich als thätige Individualität nach Außen wendet und alle unterschiedenen Functionen in die Idealität und Flüssigkeit seiner Souverainetät zurücknimmt, an der Spitze der militärischen Macht. ββ) Das Volk, als ein besonderer Geist, setzt sich damit in Verhältniß zu andern Völkergeistern, die im Völkerrechte als selbstständige Personen keine höhere Autorität über sich anerkennen, sondern, in Rücksicht auf die allgemeine Freiheit jedes Volkes, nur die Forderung an einander haben, ihre Selbstständigkeit durch Nichtintervention gegenseitig zu respectiren: für den besondern Inhalt ihrer Rechte Verträge schließen können: und, insofern sie ihre Rechte durch einander gekränkt glauben, nun als Einzelne gegen einander durch die Rache im Kriegszustande die Ausgleichung ihrer Zwistigkeiten herbeiführen müssen. γγ) Das höhere Interesse des Weltgeistes im Kriege ist die Auflösung der Völkergeister, insofern sie das Vernunftrecht und den Vernunftstaat noch nicht in sich zur vollständigen Verwirklichung gebracht haben. Die Dialektik der Völkergeister, auf daß die Idee des Staats aus diesem Kampfe derselben hervorgehe, ist die Weltgeschichte, in welcher, als dem Weltgerichte, der Weltgeist sein höchstes Recht ausübt.

c. Dieser Proceß bringt zugleich den absoluten Geist zum Bewußtsein seiner selbst, der den Schein seines durch die zeitliche Entwickelung Gewordenseins ebenso wieder aufhebt, und die zuletzt hervortretende Identität seiner mit dem einzelnen Geiste zugleich als das absolute prius weiß. Dem Individuum sind somit die Tiefen der Gottheit aufgeschlossen, es erkennt den Plan Gottes; und jenes Wissen des Weltgeistes von sich selbst ist das eigene sich als aufgehobenes Moment in ihm Wissen des Subjects.

α. In der Aesthetik erscheint der absolute Geist noch in einzelner, sinnlicher Gestalt.

א. Die Kunst ist im Allgemeinen die höchste Verklärung der Natur, als eines Symbols der Gottheit; die Idee, als

Ideal, ist in der Kunst in unmittelbarer Gegenwart erschienen. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; sondern es ist lediglich die productive Phantasie des künstlerischen Genie's, so wie die Anschauung des Betrachters eines Kunstwerkes, in welchen das Göttliche erst Dasein hat, und durch welche der äußerliche Stoff, der Marmor oder die Leinwand, erst zur Erscheinung des Göttlichen begeistet wird.

2. In der Kunst zeigt sich also ein Ringen des Ideals mit einem äußerlichen Stoffe; und die verschiedenen Weisen, wie die Verknüpfung dieser beiden Seiten zu Stande kommt, gibt die besondern Kunstformen. $\alpha\alpha$) In der symbolischen Kunstform überwiegt noch der Stoff; der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darstellung zu bringen. Die Bedeutung ist also noch nicht mit Klarheit im Stoffe ausgedrückt; und um nur einigermaßen seines Stoffs Meister werden zu können, muß der Gedanke dessen Gestalten verzerren, und ins Maßlose erweitern. $\beta\beta$) In der klassischen Kunstform hat im Gegentheil das Ideal in dem Stoffe sein adäquates Dasein errungen; Inhalt und Form sind einander absolut angemessen. Wegen des Hinausstrebens des Gedankens über den Stoff in der symbolischen Kunst, ist ihr mehr die Erhabenheit eigen: wegen der beruhigten Gegenwart des Ideals im Stoff, kommt der klassischen Kunst mehr die Schönheit zu. $\gamma\gamma$) Wo endlich der Geist überwiegt, und der Stoff zu einem bloßen Schein und Zeichen wird, durch das der Geist überall hindurchbricht, und, wie in der symbolischen Kunstform, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, über das Material hinausstrebt, haben wir die romantische Kunstform. Die von der symbolischen Kunst blos gesuchte Einheit der innern Bedeutung und äußern Gestalt wird von der klassischen gefunden, und von der romantischen wieder überschritten.

3. Die Mannigfaltigkeit des Materials, in welchem das

Schöne, sei es unter der Einen oder der andern dieser Formen, zur Erscheinung kommt, begründet das System der einzelnen Künste.

αα. Ist die Natur in ihrem räumlichen Außereinander das Material des Schönen, so haben wir die bildenden Künste. Unter ihnen ist erstens das Ueberwiegen des sinnlichen Stoffs, so daß der Geist nur als verständige Regelmäßigkeit und Symmetrie desselben erscheinen kann, die Architektur. Obgleich sie wesentlich symbolisch ist, so stellt sie dennoch, wie alle Künste, auch die Totalität der Kunstformen an ihr dar. 1) Die selbstständige Architektur, der Aegypter besonders, ist symbolisch, indem an ihrem Material für sich eine höhere, auch geistige Bedeutung zum Vorschein kommt: wie denn das Labyrinth, die Obelisken, Pyramiden den Lauf des menschlichen Lebens, die Sonnenstrahlen als die zeugenden Kräfte der Natur u. s. w. bedeuten sollen. 2) Die klassische Architektur der Griechen ist zu einem Dienenden, zum bloßen Gehäuse des Gottes geworden: und so ihr Zweck, ihre Bedeutung völlig in ihrem Material erschöpft. 3) Die gothische Baukunst ist romantisch, weil innerhalb der Massenhaftigkeit der Construction sie doch wiederum ein vergeistigendes Ueberschreiten dieses Stoffes verräth. Die in einander geschlungenen Säulen, die in den Himmel strebende Höhe der Thürme deuten auf ein Unsichtbares und erheben die Andacht aus dem Sinnlichen und Weltlichen zu einem Reiche des Intelligibeln. Die zweite bildende Kunst, die Sculptur, hat das Material von dem Ideale gänzlich durchdringen lassen; das Material ahmt die Form des Geistes nach, indem es als Marmor in einfacher, farbloser Weise erscheint: und der Geist ist vollständig in dem Stein, als einem ruhenden Ausdruck desselben, verkörpert. Wiewohl auch die ägyptische Sculptur durch die Verzerrungen der menschlichen Gestalt einen symbolischen Charakter an sich trägt, und in der nachklassischen Zeit die Gruppen und Basreliefs durch Darstellungen von Handlungen, complicirtern Situationen u. s. f.

mehr den romantischen Charakter an sich tragen: so bleibt doch das Klassische die Hauptkunstform, zu welcher die Sculptur sich hinneigt. In der dritten bildenden Kunst, in der Malerei, so wie in den andern noch zu betrachtenden Künsten, überwiegt dagegen die romantische Kunstform. In der Malerei ist der Stoff zur Abstraction von zwei Dimensionen herabgesunken; die farbige Fläche ist nur der Schein des Körperlichen. Der Glanz des Auges, welcher der Sculptur noch fehlt, läßt die überwiegende Geistigkeit aus dem Materiale hindurchblicken. Handlungen, Gefühle, und die ganze Innigkeit des Gemüths sind der Gegenstand der Darstellung.

ββ. Vollends verläßt die Musik, oder die tönende Kunst, das räumliche Außereinander der Natur, und macht die Empfindungen zum einzigen Inhalt der Kunst; so daß aller Geist nicht in äußerer Erscheinung, sondern nur als ein Inneres sich kund gibt. Die Macht der Musik ist unendlich, weil die Concentration des Gemüths, auf die sie wirkt, dieses absolut Bestimmbare und Eindrucksfähige ist. Dieser Innerlichkeit der Musik steht von Seiten ihres Materials, des Tons, die Regelmäßigkeit desselben, als abstracte Verstandesbestimmung, gegenüber.

γγ. In der Poesie, als der redenden Kunst, stehen sich beide Seiten, Bedeutung und Ausdruck, nicht mehr so schroff entgegen; sondern die Bedeutung hat ihren Ausdruck an ihr selber. Das Element der Darstellung ist die Sprache, als das System der Zeichen für unsere Vorstellungen, welches denselben adäquat ist. Aber selbst die Sprache ist, als Material, nur das Mittel dieser Darstellung: der eigentliche Ausdruck für die geistige Bedeutung bleibt die nicht abstracte, sondern sinnliche bildliche Vorstellung selbst, die Metapher, die Vergleichung u. s. f.; und das ist denn das, was wir den poetischen Ausdruck nennen. Der Rhythmus und die Versification sind nur die Reconstruction des aus der Musik zum Schmuck der Poesie entnommenen Materials. Wegen dieser Geistigkeit und Unbeschränktheit ihres Materials, indem ihr das ganze Reich der

Vorstellungen zu Gebote steht, ist die Poesie einerseits die absolute Kunst des Geistes, und ihrem Inhalt nach die reichste und umfassendste: andererseits die totale Kunst, dadurch, daß sie in ihrem Felde die Darstellungsweisen der übrigen Künste wiederholt. Erstens nämlich verleiht sie, als epische Poesie, ihrem Inhalte die Form der Objectivität, indem sie nicht sowohl Handlungen der Individuen, als Begebenheiten und Schicksale der Völker darstellt, wo also höhere Mächte thätig eingreifen. Zweitens kehrt sie in der lyrischen Poesie das Innere des Geistes heraus, und ruft hier besonders die Musik zur Hülfe, um tiefer in das Gemüth einzudringen. Statt eines objectiven Geschehens wird uns der subjective Zustand des Dichters, seine Empfindungen, seine Gemüthsverfassung, als Reflexion über eine Begebenheit geschildert. Drittens ist es ausschließlich das Innere des Gemüths selbst, aus welchem eine objective Wirklichkeit als Handlung hervorgeht: so daß das bestimmende Göttliche lediglich als inneres Pathos, nicht als äußerliche Macht erscheinen darf; — die dramatische Poesie, in deren Darstellung durch die Schauspielkunst der ganze Mensch das vom Menschen producirte Kunstwerk reproducirend darstellt. 1) In der Tragödie geht das Individuum unter, weil es in der Collision der göttlichen Mächte ausschließend dem Einen Pathos folgte: wogegen 2) in der Komödie das Individuum sich und seine Zwecke, durch die ironische Vernichtigung jener höhern Mächte, erhält; 3) das moderne Drama endlich kann als die Vermittelung und gleiche Berechtigung beider Seiten angesehen werden, da, bei dem anfänglichen Widerstreite dieser Mächte, doch eine im Bewußtsein des sich erhaltenden Individuums entspringende Versöhnung den Ausgang des Stückes bildet.

β. Die vom Subject unabhängige Existenz des Göttlichen ist nun der Standpunkt der Religionsphilosophie. Gott erscheint als eine fremde, jenseitige Intellectualwelt, der das Individuum sich zu unterwerfen hat. Dieser Gegensatz ist aber

nur der Anfang der Religion. Jede Religion geht eben darauf aus, diesen Gegensatz aufzuheben: und ist nur Religion, insofern ihr dies gelingt; das ist das Wesentliche eines jeden Cultus. Die Versöhnung ist aber auch in ihm nicht absolute Durchdringung der beiden in Verhältniß stehenden Seiten. Der Abfall des Subjects von Gott und seine Versöhnung sind zwei verschiedene Stadien des Bewußtseins, die nur mit einander wechseln; und so bleibt der Gegensatz auch noch erhalten. Denn das Element des religiösen Bewußtseins ist zwar nicht mehr, wie in der Kunst, die sinnliche Anschauung, sondern das Vorstellen des gemeinen Bewußtseins; deshalb aber gerade geschieht es, daß das ansichseiende Wesen des Geistes demselben immer noch in Form eines Gegenständlichen und Jenseitigen erscheint.

א. Die erste Weise, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu setzen, ist eine natürliche. Gott, als das Unendliche, wird in einer endlichen Gestalt erblickt: und somit selbst zu einem Natürlichen gemacht; die Naturreligionen, welche sämmtlich auf dem kosmologischen Beweise vom Dasein Gottes beruhen. Die logischen Kategorien treten hier fast schon mit derselben Reinheit wieder herein, als wir es für die Geschichte der Philosophie bereits gesehen haben. Weil alles Endliche ein Zufälliges, Negatives ist, das in einem Andern gründet: so ist ihm das Unendliche nothwendig vorausgesetzt, welches sich als dessen inneres Wesen und absolutes Prius zu erkennen gibt.

αα. In der ersten Naturreligion fehlt dem Göttlichen noch, wie in der Kunst, die unabhängige Objectivität. Das Individuum ist, wie in der Komödie, der absolute Herr über die göttliche Macht in der Religion der Zauberei: oder stattet zwar im Fetischismus ein einzelnes sinnliches Ding mit dieser Gewalt aus, aber nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, es nach Willkür wieder wegzuwerfen, und ein anderes Ding zu dieser Würde zu erheben, wenn das erste seine Bestimmung nicht erfüllt.

ββ. Während ferner die Einheit des Unendlichen und End-

lichen in der Religion des Foe oder dem Buddhismus nur eine negative ist, indem Gott lediglich als die Negation jeder endlichen Gestalt und das absolute Nichts aller Dinge erscheint: ist die affirmative Einheit, wonach die göttliche Substanz sich in jede Naturgestalt legt, und dennoch in allen nur das Eine sich Gleichbleibende ist, der Pantheismus der indischen Brahminenreligion.

γγ. Die reinste Naturreligion, wo der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen auf den einfachen Dualismus der Finsterniß und des Lichts zurückgeführt worden, ist der persische Lichtdienst, in welchem auch die erste Erhebung aus dem blos Natürlichen angetroffen wird: einerseits dadurch, daß dieser Gegensatz auch als der Gegensatz des Guten und Bösen erscheint; andererseits, indem Gott nicht blos ein ruhender Naturgegenstand ist, sondern als geistiger Proceß im endlichen Siege des Guten oder des Lichtreichs des Ormudz über das Böse oder Ahrimans Reich der Finsterniß aufgefaßt wurde. Ja, in der ägyptischen Religion beginnt auch dieser Dualismus zu verschwinden, inwiefern Gott das Negative oder Böse nicht mehr nur außer sich hat, sondern als ein Moment an ihm selber findet. Typhon steht, als das böse Princip, zwar dem Osiris, als dem Guten, noch gegenüber; aber jenes macht sich ebenso an diesem geltend. Osiris stirbt, wird begraben, und aufersteht dann wieder, als Herrscher im Reiche des Uebersinnlichen. Gott ist hier also die sich als Zweck durch die Negation des Natürlichen durchsetzende geistige Macht.

ב. Die Naturreligionen, als die Religionen der Macht, sind damit in die Religionen der Zweckmäßigkeit oder der Weisheit übergegangen, welche sich auf den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes gründen. Die von den Völkern ersehene Zweckmäßigkeit, sei es in der Natur oder in ihren eigenen Schicksalen, ist, hypostasirt, das Göttliche, das sie annehmen. Diese Zweckmäßigkeit hat aber zunächst nur einen particularen

Inhalt, und der Begriff Gottes damit in ihr noch keine adäquate Realität erhalten.

αα. Die *jüdische* Religion der *Erhabenheit* stellt Gott als das Eine geistige Wesen dar, welches in der Negation aller natürlichen Dinge als das einzig Positive erscheint. Diese abstracte Allgemeinheit ist aber vielmehr das Beschränkteste, indem der Gott Israels einerseits, als das Eine, das Viele noch außer sich hat, also den Göttern aller übrigen Völker nur als der wahre, mächtigere, nicht als der alleinige gegenüber steht: andererseits auch nur einen ganz vereinzelten Zweck hat, die Anerkennung und Verehrung durch dieses aus einer natürlichen Familie erwachsene Volk, wofür er demselben zur Belohnung, im Bunde des alten Testamentes, den Besitz des Landes Kanaan verheißen hat.

ββ. Der Einzelnheit des Zwecks steht die Besonderung desselben entgegen; der Monotheismus geht in den Polytheismus über. Die vielen Zwecke bilden die sittlichen Mächte des Individuums, welche sein Leben regieren. Wegen dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Vielheit endlicher Gestalten, ist dieser *griechische* Polytheismus die *Religion der Schönheit*. Aus ihren Affecten und sittlichen Verhältnissen, Staat, Ehe, Tapferkeit, Kunst, Wissenschaft u. s. f. haben die Alten den nicht mit strenger Nothwendigkeit abgeschlossenen Kreis ihrer Göttergestalten gemacht.

γγ. Das Schicksal, welches in der griechischen Anschauung als inhaltslose Nothwendigkeit noch in den Hintergrund trat, ist in der *römischen Religion* zur absoluten Macht geworden. Der Zweck erscheint hier als der formell allgemeine, alle Völkerindividualitäten in das Pantheon der römischen Weltherrschaft zu vereinen. Die einzelnen Göttergestalten dienen nur dieser Fortuna populi Romani, und sind bloße Mittel, um die römische Weltherrschaft zu verbreiten; die zum Bewußtsein gekommene Religion der *Zweckmäßigkeit*, welche ausdrücklich nur als ein Mittel für den Staatszweck gilt.

a. Daß in dieser Vernichtung des endlichen Geistes der unendliche göttliche Geist vielmehr mit sich selbst zusammengeht, und mit der Negation des Diesen zugleich das zum Bewußtsein Kommen des absoluten Geistes in seiner Verwirklichung als Einzelnheit gesetzt ist: das ist der erreichte Begriff der Religion, wo Gott allein sich selbst zum Zweck hat, und also der Inhalt der Religion vollkommen offenbar geworden ist; — der Standpunkt der christlichen Religion, welche auf dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes beruht, weil die Idee hier ihre Objectivität in sich selber hat und sich aus sich selber gibt, durch ihr Verhältniß und ihre Fortbewegung zu einem scheinbar entgegengesetzten endlichen Geiste, den sie zur Einheit mit sich zurückführt. Erst der Christ hat aus dem Stoffe des Gedankens seinen Gott sich gebildet.

αα. Als diese sich selbst realisirende Idee, die sich in ihrer Objectivität mit sich zusammenschließt, ist Gott nothwendig der Dreieinige. Gott ist das allgemeine Wesen, der Gedanke, welcher die Substanz aller Dinge ist; als solcher, ist er der Vater. Als alle Realität, ist dieser Gedanke aber nicht ein abstract Allgemeines, sondern legt sich selbst zur Besonderheit des Inhalts aus; er verdoppelt sich also im Andern seiner, und entfaltet sich aus dem allgemeinen Elemente des abstracten Gedankens zu einer Vielheit von Ideen. Das ist der Sohn, der λόγος, der Ort der Ideen, in welchem Gott sich zum intelligibeln Reiche, zum Reiche der Ideen entfaltet; die ewige Zeugung des Sohnes. Aus diesem Unterschiede kehrt Gott aber ewig in sich zurück; so ist er, als Geist, die Einzelnheit. Gott ist hiermit die absolute Persönlichkeit, in welcher, ungeachtet der Vielheit der Personen, doch nur Eine Persönlichkeit gesetzt ist.

ββ. In der Einzelnheit liegt das absolute Urtheil der göttlichen Persönlichkeit. Weil Gott Geist ist, setzt er ewig das Andere seiner, nicht blos als eine intelligible Welt, sondern als ein wirklich Anderes, als die sinnliche erscheinende Welt sich

gegenüber, um aus dem wahrhaft Andern selbst zur realen Versöhnung mit sich selbst zu gelangen; — die ewige Schöpfung. Gott tritt aus dem reinen Aether des Gedankens in das Element der menschlichen Vorstellung hinüber. In der Erschaffung oder dem Auseinanderfallen der Momente des göttlichen Wesens liegt zugleich der Abfall von Gott, der Sündenfall. Die Natur ist an sich nicht das Böse; sie ist aber die Möglichkeit des Bösen, insofern der einzelne Geist in dem Urtheile des allgemeinen Geistes sich als bewußter Gegensatz gegen die göttliche Substanz fixiren, und darin die Natur zu einem Mittel und Inhalt seiner Zwecke machen kann. Nur im Menschen kommt es zu dieser bewußten Spannung des Geistes in sich; und ebenso ist nur er fähig, die bewußte Einheit beider Seiten wieder zu erzeugen. Wie also die Natur im Menschen abgefallen, so ist sie auch in ihm erlöst. Beide Momente sind in der Analyse des Sohns für die Vorstellung aus einander gehalten. Wie die Schöpfung und der Sündenfall als ein vereinzeltes Factum vorgestellt wird, so ist die Erlösung ebenso an die vereinzelte Geschichte eines Individuums geknüpft, das, göttlich geboren, aus dem Zwiespalt des Irdischen wieder in das göttliche Reich zurückgegangen ist. Gleichwie aber in Einem Menschen alle von Gott abgefallen, so sind in einem andern, mit Gott identischen, alle wieder erlöst worden. Was die Vorstellung so in der Zeit aus einander hält, das ist die ewige göttliche Geschichte, die sich also in jedem Einzelnen wiederholt. Wenn der Verlauf der göttlichen Geschichte als ein vergangener erscheint, insofern er an Gott sich dargestellt hat, so wird er an die Dimensionen der Zeit vertheilt, insofern er sich im Menschen wiederholen soll. Wie also nach der Schöpfung das Menschengeschlecht gefallen war, so soll in Zukunft die Welt wieder verschwinden, am jüngsten Tage alles Ungöttliche ins Gericht gehen, und Gott, in einem Reiche der ewigen Seligkeit, Alles in Allem sein.

Im Cultus durchdringen sich aber diese Momente der

Vergangenheit und der Zukunft zur inhaltsvollen Gegenwart. Das Reich der bloßen Vorstellung, indem es sich mit dem reinen Gedanken ausgesöhnt hat, ist zum eigenen Innern des menschlichen Selbstbewußtseins geworden. Jeder Einzelne fällt, wie Adam gefallen ist; ebenso stirbt und aufersteht er wie Christus, und ist auf diese Weise aus dem Tod der Sünde zur ewigen Seligkeit in den Himmel des Glaubens gefahren. Es ist das Eigenthümliche des religiösen Standpunkts, daß das, was das wesentliche Ansich des menschlichen Selbstbewußtseins bildet, die Gestalt eines in äußerer Gegenständlichkeit einst vor sich gegangenen Geschehens annehme. Im Cultus ist aber, selbst innerhalb des religiösen Bewußtseins, dieser Gegensatz aufgehoben. Der christliche Cultus stellt nun diese objective Geschichte auf doppelte Weise am Subjecte dar; erstens indem das Göttliche an sich oder für das Bewußtsein der Andern in den Einzelnen durch die Taufe gelegt wird; zweitens für das Bewußtsein des einzelnen Subjects selbst im Abendmahl, indem Gott hier in den Einzelnen stirbt, auferweckt wird und Wohnung in ihnen aufschlägt, wodurch alle Geister Ein Geist werden, Ein Herz in den Adern der ganzen Gemeinde pulsirt, und das Selbstbewußtsein der Gemeinde, als die Gemeinschaft der Heiligen, der göttliche Geist selber ist, der sich in den Einzelnen als den Geist der Gemeinde manifestirt und weiß.

7. Daß nun die im Abendmahl gesetzte mystische Union des einzelnen Geistes mit dem Absoluten, als der Sonntag des Lebens, nicht mehr in die Trennung und Voraussetzung Gottes als eines Aeußerlichen übergeht, wodurch das Subject wieder in die Endlichkeiten der Werkeltage des Lebens herabfiele, sondern daß vielmehr beide Stadien des religiösen Bewußtseins, die Union mit Gott und seine Objectivität, in Eins zusammenwerfen und so Ein ungetheiltes Bewußtsein ausmachen, das ist der Standpunkt der Philosophie, in welchem einerseits die künstlerische Selbsterzeugung des Göttlichen aus dem Subjecte, und zwar

vermittelst der dialektischen Bewegung der Methode, wieder hervortritt, andererseits aber das Anundfürsichsein und die absolute Selbstständigkeit der göttlichen Substanz ebenso erhalten ist. Die Geschichte der Philosophie ist so die letzte der Disciplinen des Systems, indem sie das Sich-selbst-Erfassen des Begriffs der Philosophie darstellt.

D. Da der speculative Begriff in dieser Entwickelung sich als alle Wirklichkeit erkennt, so ist der göttliche Gedanke das leitende Princip der Geschichte, und diese die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Die Philosophie der Weltgeschichte, als die wahrhafte Theodicee, ist also zugleich die Probe von der Wahrheit des Systems der Philosophie, — eine Probe, die dieses durch sich selber führt. Das Ziel der Weltgeschichte ist, alle Gestalten des Geistes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, wie wir sie ihrer Idee nach im Systeme vorgeführt, jetzt in zeitlicher Entwickelung durch die eigene Thätigkeit des Geistes hervorzubringen. Der Geist eines jeden bestimmten Volkes ist sonach ein Tempel, in welchem diese Theile auf eine gewisse Weise zu einem Ganzen verbunden sind, und dem Principe dieses Volks gemäß nur so verbunden werden konnten. Der Fortschritt in diesen Principien der welthistorischen Völkergeister ist die immer reinere Ausbildung des Verhältnisses des einzelnen Geistes zu seiner allgemeinen Substanz, — eine Ausbildung, welche die absolut gleiche Berechtigung beider Seiten zu ihrem letzten Ziele hat. Der Anstoß zur Thätigkeit geht aber von Individuen aus, welche als Heroen nur die ersten Empfänger und Verbreiter der Fortschritte des Weltgeistes sind.

1. In dem orientalischen Reiche liegt die substantielle Geistigkeit zu Grunde, als die Identität der einzelnen Geister, in welche diese ihr Wesen noch versenkt haben und für sich unberechtigt bleiben. Die göttliche Substanz ist, als eine thätige, lebendige, durch ein natürliches Individuum repräsentirt, welches

einen göttlichen Charakter an sich trägt; und alle übrigen Individuen sind Sklaven, und verhalten sich nur im Glauben, in der Furcht, dem Zutrauen und dem Gehorsam zu demselben; — der Despotismus und die theokratische Regierungsform, welchen die orientalische Naturreligion zur Grundlage dient.

a. Die erste natürliche Sittlichkeit ist das Familienleben; hier sind die Persönlichkeiten gegen die Person des Familienhauptes noch unselbstständig. Der erste Staat ist also nothwendig in dem patriarchalischen Princip der Familie gegründet; und dies ist das chinesische Reich. Alle Verhältnisse und Rechte sind dieser Form der Sittlichkeit untergeordnet. Das Kindesalter der Welt tritt hier noch in größerer Reinheit, als in den zwei nächstfolgenden Gestalten der orientalischen Welt auf. Wir sehen in China einen ausgebreiteten, wohlorganisirten Staat, wo nicht das Recht als solches, sondern die, jedoch nur als äußerlicher Zwang auftretende, moralische Erziehung der Unterthanen, die wie Kinder behandelt werden, das Princip der Regierung ausmacht.

b. Gegen diese weltliche Organisation des Ganzen tritt nun, in den Mongolen und Thibetanern, das kirchliche Leben für sich als das allein berechtigte hervor. Das kirchliche Oberhaupt, der Lama, ist selbst der wirklich gegenwärtige Gott; und bei dem einfachen nomadischen Zustande dieser Völker kommt es zu keinem entwickelten Staatsleben.

c. In Indien sehen wir dagegen diese beiden abstracten Momente verbunden. Das religiöse Leben bildet auch hier die absolute Grundlage des Volkes; aber es hat sich zugleich zu einem gegliederten Staatsorganismus ausgelegt. In China ist der Kaiser zwar auch der Sohn des Himmels; aber seine weltliche Qualität ist doch die vorherrschende. In Indien sind die durch natürliche Geburt unterschiedenen Stände zugleich zu religiösen Kastenunterschieden geworden. Die Kaste der Brahminen, welche die unmittelbare Verwirklichung des Göttlichen darstellt,

besitzt daran die absolute Macht, der selbst die nur der zweiten Kaste angehörigen Könige unterworfen sind. Das abstracte Insichsein und die Kirchlichkeit der Mongolen hat sich wieder zu weltlicher Gestaltung gemacht; und das ist der Grund, warum in Indien zum ersten Mal die freie Kunst auftritt. Wie der Staat in sich zu festen Unterschieden wurde, so ist auch der ganze indische Volksgeist selbst in eine Vielheit von Staaten zersplittert, denen die existirende Einheit fehlt und stets gefehlt hat.

d. In der persischen Monarchie ist zum ersten Mal ein freieres Verhältniß von Völkerindividualitäten sichtbar. Während das bisher betrachtete Hinterasien das ruhende Nebeneinander der räumlichen Weltgeschichte darstellt, so daß seine Gestalten noch jetzt gegenwärtig sind, so beginnt hier die zeitliche Aufeinanderfolge der Völker. Sie kämpfen, indem sie so einander berühren, in diesem Knabenalter der Welt, sich muthig gegen einander ab, bis sie zum Resultat der gegenseitigen Anerkennung ihrer innern Souverainetät gelangen. Cyrus hat diese völkerrechtliche Ruhe unter jene Menge von Völkern gebracht, jedem seine innern Gesetze, Einrichtungen, Regierung, Sitten u. s. w. gelassen oder wieder hergestellt, und nur die Anerkennung der persischen Oberhoheit gefordert. Jagd- und Nomaden-Völker bestehen friedlich neben den reichsten, üppigsten, sinnlichsten Handelsvölkern Lydiens, Syriens und Babyloniens. Mitten aus diesem Pfuhle der Sinnlichkeit tritt der Gott der Juden, als das Verlassen der Naturreligionen und die erste Vergeistigung des Göttlichen, hervor. In Phönicien reißt sich der Geist von dem Kleben an der Scholle los, und kommt durch den Kampf mit dem Elemente des Meers, worin der Mensch Alles seinem Muthe verdankt, zu einem den Orientalen bisher fremd gebliebenen Selbstgefühle. In Aegypten endlich durchdringen sich alle diese Gegensätze, und ringen nach einer Einheit, deren Product die freie geistige Individualität wäre. Aegypten selber ist indessen nur das Land des Räthsels, welches die Sphinx zwar aufgibt,

der Grieche Oedipus aber erst löst; das Wort des Räthsels aber ist der Mensch.

2. In Griechenland tritt zuerst das Princip der subjectiven Freiheit auf, jedoch noch nicht als wildes Verwüsten, sondern in die substantielle Freiheit eingebildet. Der substantielle Geist des Orients ist noch die Grundlage geblieben; aber die Individuen sind zum Wissen dieses Geistes gekommen. Die Sittlichkeit ist den Individuen eingeprägt, und damit zum freien Wollen derselben geworden. Diese Freiheit des Individuums hat die Selbstständigkeit des Gedankens möglich gemacht; Wissenschaft und Philosophie haben daher erst in Griechenland entspringen können. Zugleich ist diese Freiheit noch nicht unendliche Freiheit des Subjects in sich selbst, sondern noch an eine Natürlichkeit gebunden. Die geistige Religion der Griechen hat an der orientalischen Naturreligion ihren Anfangspunkt und ihr Substrat. Die Götter sind außer ihren geistigen Zwecken ebenso auch noch Naturmächte; das Titanische, rein Natürliche ist zwar überwunden, an den Rand der bekannten Erde verwiesen, aber zugleich als ein Moment und Attribut in das Bereich dieser geistigen Mächte aufgenommen. Das Individuum ist nur frei, indem es durch Geburt einem bestimmten griechischen Staate angehört. In Griechenland sind daher Einige frei, die gebornen Bürger eines solchen Staats; die Andern aber, als Barbaren, zu ewiger Sklaverei verdammt. Da die geistige Individualität an dem Natürlichen die Seite ihrer Erscheinung hat, so tritt hier besonders die schöne Kunst hervor; und Griechenland ist als das Jugendalter der Welt zu betrachten, wo das Individuum sich noch nicht den Zweck des Mannesalters vorsetzt, sondern nur sich selbst zum Kunstwerke, zum adäquaten Ausdruck des Ideals auszubilden sucht. Durch diese Seite der Natürlichkeit ist das griechische Reich noch in eine Vielheit zersplittert, die Alexander nur auf kurze Zeit gewaltsam zu Einem Zwecke vereinen konnte; und wenn die Kunst, die Religion und die Wissenschaft auch den griechischen

Geist von jeher zu Einem machten, so blieb er doch politisch in viele Staaten zerrissen. Aus der unmittelbaren Einheit des freien Individuums mit der Substanz des Volkes, und aus dem angebornen Wissen dieser Einheit fließt, daß hier die sittliche Idee des Staats zum bewußten Principe erhoben werden. Und da das Individuum sich seines Gegensatzes gegen diese sittliche Idee noch nicht bewußt ist, so ist hier, aber auch hier allein, Demokratie als politische Verfassung möglich, die sich auch in ihrer höchsten Schönheit in der kurzen Blüthe Athens, des reinsten Repräsentanten Griechenlands, am vollkommensten entfaltet hat. Diese Harmonie der Freiheit des Individuums in seiner unmittelbaren Sittlichkeit mit der Substanz des Ganzen kann aber darum nicht von langer Dauer sein, weil die Reflexion schnell dieses Band zerstören mußte; und mit dem durch Sokrates zum Bewußtsein gekommenen Principe der Subjectivität setzt sich das Individuum in Widerspruch gegen die bestehende Substanz des Ganzen, um sich in seinem unendlichen Fürsichsein zu erfassen.

3. Die Ausbildung dieses Gegensatzes ist die Aufgabe der römischen Welt, die saure Arbeit des Mannesalters der Geschichte. An die Stelle des heitern Spiels und Genusses des Lebens tritt der Ernst des Staatszwecks den Individuen gegenüber. Der Zweck des Staats ist das abstract Allgemeine, welcher mit unerbittlicher Härte von den freien Individuen die Aufopferung aller ihrer besondern Zwecke, selbst ihres Lebens, fordert. Alle Naturbestimmtheit ist verschwunden. Rom hat an einem Punkte begonnen, ist außer Landes entsprungen; und hat sich nur durch die Kraft seiner Individuen, durch die strenge sich willig opfernde Römertugend, zur Herrscherin der Welt gemacht. Nachdem aber dieses Ziel erreicht worden war, und das Entsagen und der Tod der Individuen keinen Zweck mehr gehabt hätte, wurde der Staat mit Cäsar zur Beute der Individualität, und diese damit zum absolut Geltenden und allein Berechtigten: einerseits in der Individualität des Kaisers, die deshalb

zum Göttlichen erhoben ward; andererseits in der unendlichen Zersplitterung der Individuen, wo die Idee des Staats verschwunden, und die Ausbildung des abstracten Rechts der fürsichseienden Persönlichkeit, als der atomistischen Privatpersonen, auf die höchste Spitze getrieben war. Wie das allein Geltende, ist die Individualität ebenso aber auch das absolut Nichtige geworden. Der Kaiser wird durch die Prätorianer ebenso abgesetzt und getödtet, wie er auf ihren Schilden zum Herrscher der Welt erhoben worden: und den privaten Individuen schickt er dieselben Prätorianer, um den freiwilligen Ausgang des Lebens von ihnen zu erheischen. Aus diesem Zerreißen aller sittlichen Bande, aus diesem absoluten Unglück der Welt, wo das Herz der Welt gebrochen ist, muß nun das Heil der Welt hervorgehen.

4. Das Bewußtsein dieses gebrochenen Herzens, aber auch die Sehnsucht nach Erlösung und Heilung dieses Bruchs, ist das Bewußtsein des jüdischen Volks. Es wird gefordert, daß das Individuum sich in seinem abendländischen In-sich-Hinabsteigen als ein unendliches wisse, und dennoch in absoluter Einheit mit der absoluten Substanz, wie im Orient, sei. Diese Verschmelzung beider Standpunkte hatte am jüdischen Volke ihren besten Vermittler: und so rang aus dessen Sehnsucht der allgemeine Weltglaube von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur sich heraus, der an der Erscheinung Christi für das religiöse Vorstellen seinen objectiven Halt bekam. Die Aufgabe, diese noch in der römischen Welt entsprungene religiöse Idee zur weltlichen Wirklichkeit überzuführen (was Constantin und die byzantinischen Kaiser innerhalb eines entnervten Geschlechts vergeblich versuchten), ist erst von den *germanischen Nationen* gelöst worden, welche, die gänzliche Realisirung des Vernunftreichs im irdischen Diesseits vollbringend, das *Greisenalter der Welt*, aber das geistige, mit der ganzen Frische der Jugend verbundene, repräsentiren. Hier ist das Individuum in seiner Unendlichkeit erfaßt: die Freiheit die Bestimmung Aller, und Sklaverei somit ein absolut Unberechtigtes.

a. Weil das germanische Reich den absoluten Gegensatz in sich selbst versöhnen soll, so muß es von dem Bewußtsein desselben ausgehen. Es tritt, nicht schon in seiner dunkeln vorgeschichtlichen Zeit gebildet, auf den Schauplatz der Weltgeschichte, um das frühere welthistorische Volk zu überwinden, wie dies bei allen vorhergehenden Revolutionen der Geschichte der Fall gewesen war; sondern das römische Reich litt die Schmach, in der Völkerwanderung, von Barbaren gestürzt zu werden. Die absolute Wahrheit, der von den Individuen noch unverstandene Inhalt der Kirche, steht, als geistliches Reich, als das erschienene Jenseits und die fortwährende Stellvertretung desselben auf Erden im Pabstthum, dem Kaiserreiche der Weltlichkeit und ihrer rohen Willkür gegenüber. Die constitutionelle Monarchie Carls des Großen ist die erste Verknüpfung von Kirche und Staat zu einem umfassenden Ganzen. Aber es ist nur die That dieses Individuums, die noch nicht den Geist Aller durchdrungen hat; und so verschwindet diese Ordnung mit dem Tode jenes Individuums wieder, und macht der gräulichsten Barbarei des Mittelalters Platz.

b. Statt der scheinbaren Einheit von Staat und Kirche, sehen wir Beide im Mittelalter vielmehr in den wüthendsten Kampf gerathen, dadurch aber nach und nach jede Seite ihre Einseitigkeit abstreifen, sich zu der andern hinneigen, und so sich zur Totalität machen. Die Kirche, als die ausschließliche Bewahrerinn der göttlichen Wahrheit und die Spenderinn des geistigen Himmelreichs, faßt immer mehr Fuß in dieser irdischen Wirklichkeit. Der Pabst wird ein weltlicher souverainer Fürst, die Mönchsorden häufen die größten Reichthümer zusammen, und die Gleichheit Aller im kirchlichen Leben verliert sich in die geistliche Herrschaft einer vollkommen in sich gegliederten Hierarchie, die einen geschlossenen Staat im weltlichen Staate bildet. Dieser gelangte umgekehrt aus der Rohheit und Barbarei zu fester Gliederung und Entfaltung seiner Unterschiede. Die Willkür des Individuums wurde durch das Eigenthum gebunden, und vermittelst

desselben Treue und Gehorsam von dem seiner unendlichen Freiheit sich bewußten Individuum erzwungen; — die allgemeine Abhängigkeit der *Lehnsverfassung*. Die Functionen des Staats wurden zwar erbliche Privatverhältnisse und Particular-Rechte; aber der Staat kam doch auf diese Weise zu einem System der Vernünftigkeit, die sich vermittelst des Eigenthums den Individuen erschloß. Der Staat bildete sich wenigstens als *bürgerliche Gesellschaft* aus. Die Kirche dagegen, die ihrer Verweltlichung und ihrem Verderben unaufhaltsam entgegenging, trat hinter den Staat zurück. Dieser Versumpfung und Verendlichung der abendländischen Welt in sich steht der *Muhamedanismus*, als die Stille der abstracten Unendlichkeit, wo jedes feste Moment durch den Fanatismus ebenso aufgehoben ist, nothwendig entgegen, damit das Christenthum, an jenem sich integrirend, die unendliche Freiheit des Geistes erkämpfe. Daher die heilsame Berührung des Abendlandes mit den Muhamedanern von den Kreuzzügen an bis zum Vordringen der Türken nach Wien.

c. Mit dem Beginne der *neuern Zeit* ist also die diesseitige Welt als die vernünftige, und der Staat als das allgemeine Dasein dieser Vernünftigkeit aufgefaßt, welcher nun aus sich die Kirche als einen seiner Momente wieder zu produciren hat. Die *Reformation* hob den Gegensatz der Geistlichen und Layen auf, wonach die Wahrheit eine den Individuen von Außen gegebene und durch äußere Ceremonien zu erwerbende war. Nur das Zeugniß des Geistes und die innere Umwandlung des Gemüths verlieh den Individuen im Abendmahl die Gegenwart des Göttlichen. Der Staat zerbrach zunächst die im Feudalsystem verknöcherten Unterschiede; und nachdem jeder einzelne Staat allmälig durch immer größeres Erstarken der centralen Gewalt sich seine Souverainität nach Innen gegen diese Particularitäten erkämpft, und auf diese Weise sich zur *absoluten Monarchie* ausgebildet hatte, die kein Privatrecht als eine Staatsgewalt bestehen ließ, kam in *Friedrich* II., dem philosophischen König

von Preußen, dieser bisher mehr bewußtlos schlummernde Staatszweck zum klaren Bewußtsein. Nichts ist berechtigt, als diese allgemeine Idee; und alle Rechte des Feudalismus, alle Privilegien müssen demselben weichen. Nachdem diese Ansichten auf den Thronen eine Zeit lang verweilt, und in Oesterreich durch Joseph, in Rußland durch Katharina Friedrich dem Zweiten nachgeahmt wurden, ward dies Princip durch seine Verallgemeinerung mit der französischen Revolution in die Hände des Volkes gegeben. Die hieraus entsprungenen Kämpfe, in deren Mitte wir uns annoch befinden, müssen nun die vollendete Idee der Repräsentativ-Verfassung nicht mehr, wie bei Carl dem Großen, als Conception Eines Individuums, sondern aus dem Bewußtsein des ganzen Menschengeistes hervorgehen lassen, indem die unterschiedenen Momente des sittlichen Lebens, als die Substanzen der freien Individuen, zu berechtigten Gewalten des Staats erwachsen, und an der Gesetzgebung und Regierung Theil haben. Napoleon, der den von Friedrich II. aufgestellten Grundsatz den Händen des Volkes wieder entwand und Carl den Großen wiederholen wollte, mußte, nachdem er durch seine Eroberungen das bisher in Frankreich eingeschlossene Princip der Revolution auch auf alle übrigen Völker übertragen hatte, während er das seinige unterjochte, wie von diesem gehaßt, so später von allen übrigen und jetzt auch wieder von dem seinigen hochverehrt, abtreten: um die gesammte Welt nun auf ihre eigene Faust durch welthistorische Entwickelung das sich erringen zu lassen, was er durch seine alleinige Individualität ausführen zu können wähnte, durch die ins Ungemessene strebende Subjectivität derselben aber gerade verdarb und ins Entgegengesetzte verkehrte; zum Beweise, daß es nicht mehr große Individuen sein sollen, sondern die Sache selbst, wodurch der Weltgeist weiterzurücken hat. —

Ungeachtet wir uns mitten in dem brausenden Strudel dieser Kämpfe der Gegenwart befinden, so können wir doch mit Zuversicht der Zukunft entgegensehen, da das Ziel derselben dem

Auge nicht mehr verborgen ist: die Realisirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller substantiellen Verhältnisse des Geistes, wie sie der Idee entsprechen. Das Ziel der Weltgeschichte ist also die Ausbildung des Menschengeschlechts zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit, auf daß die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erscheine. Die Philosophie ist zur Erkenntniß dieses Zwecks gekommen. In dieser Einsicht findet der Geist seine Befriedigung und seine Versöhnung mit der Wirklichkeit. Er weiß, daß, was geschieht, nicht nur nicht ohne Gott geschieht, sondern seine eigene Verwirklichung ist. Durch diese Erkenntniß ist die Zeit getilgt, und der Himmel zur Erde herabgestiegen: der Einzelne aber darin des ewigen, seligen Lebens gewiß. Von Seiten der denkenden Betrachtung ist diese Versöhnung bereits zu Stande gebracht. Es bleibt nur noch übrig, daß auch die Wirklichkeit sich von allen Seiten in die Vernünftigkeit erhebe, und so auch an ihrem Theil diese Versöhnung vollende. Die Aufgabe der folgenden Geschichte ist also, jene Erkenntniß immer allgemeiner zu machen und alle Lebensverhältnisse jemehr und mehr von derselben durchdringen zu lassen. So hört der Gedanke auf, blos das letzte Product einer bestimmten Stufe in der Entwickelung des Weltgeistes zu sein; er wird, wie es der Besonnenheit des Greisenalters ziemt, auch zum ersten Princip, welches mit Bewußtsein für die Ersteigung einer höhern Stufe behülflich ist. Die Welt bildet sich also aus dem Gedanken und durch ihn weiter. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten fürs gläubige Bewußtsein forderte, ist jetzt auch von der denkenden Vernunft erkämpft worden. Die Philosophie kann am wenigsten sich irgend einer Positivität gefangen geben. Sie lehrt uns, daß die Wahrheit für uns sei, daß es unsere eigene Thätigkeit sein muß, wenn sie für uns sein soll, und daß wir nur durch sie, wie Christus sagt, zur Freiheit gelangen können. Dies einbrechende Bewußtsein der Principien, welches, wie ich in der Einleitung entwickelte,

in Philosophie und Wirklichkeit sich bekundet, gibt der Philosophie in unserer Zeit eine vermehrte Wichtigkeit; und diese zu erweisen, war eines der Hauptinteressen, welches mich bei dieser Darstellung leitete. Wenn eine Zeit die philosophische genannt werden kann, so ist es wohl vorzugsweise die unsere: in keiner also das Studium der Philosophie unerläßlicher, als in ihr. Wo die höchsten Gegensätze bis zu ihrer äußersten Schärfe in allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft zugespitzt sind, und jeder feste Halt, der von Außen dargeboten würde, mit Verachtung vom Geiste zurückgestoßen wird, kann die unentreißbare Befriedigung des Bedürfnisses nach Versöhnung, deren Keime wenigstens in der Wirklichkeit ebenso überall schon angelegt sind, nur durch die Tiefen der Philosophie zur Reife gezeitigt werden. Der Schatz der Gedanken der deutschen Nation, auf den gegenwärtiges Werk die Zeitgenossen aufmerksam zu machen sich bestrebt, wird, wir dürfen die Hoffnung hegen, nicht nur Europa, sondern dem ganzen Menschengeschlechte zu Gute kommen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Berichtigungen.

Seite 11, Zeile 4 von Oben setze das Komma hinter zwar.
„ 171, „ 7 von Unten lies dem statt den.
„ 485, „ 1 von Unten setze ein Komma hinter Staates.


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C031255735


31769
B2741
M6
v. 2

